

Universidad del Salvador

Facultad de Psicología y Psicopedagogía

Schopenhauer y Freud

Un análisis epistemológico comparativo

Tesis Doctoral

Doctorando: Lic. Ignacio Barreira

Director de tesis: Dr. Roberto J. Brie †

Co-director de tesis: Dr. Osvaldo José Filidoro

TOMO I

Buenos Aires, 2007

Índice General

Agradecimientos.....	1
Prólogo.....	3
Introducción.....	4
Advertencias sobre la traducción.....	5

Parte I

Plan general de la Tesis

Capítulo 1. Historia de la relación Schopenhauer – Freud

1.1. Introducción.....	10
1.2. El patrimonio del patriarca: Justificación de <i>Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico</i>	11
1.3. Una cuestión de prioridad.....	15
1.4. Relevamiento de datos: el Schopenhauer que Freud conoció.....	17
1.5. Una interpretación psicoanalítica.....	18
1.6. De la <i>negación de la voluntad</i> a la <i>pulsión de muerte</i>	23
1.7. ¿Una cuestión de Orgullo?.....	29
1.8. Heridas, resistencias y narcisismos.....	31
Notas.....	34

Capítulo 2. Antecedentes de estudios sobre Schopenhauer y Freud

2.1. Introducción.....	37
2.1.1. <i>Marxismo y filosofía</i> , de F. Sternberg (1932).....	38
2.1.2. <i>Freud y el porvenir</i> , de T. Mann (1936).....	40
2.1.3. <i>Schopenhauer y Freud: una comparación</i> , de W. Bischler (1939).....	41
2.1.4. <i>El origen inconsciente de la filosofía de Schopenhauer</i> ,	

de J. O. Wisdom (1945)	43
2.1.5. Comentarios en la <i>Standard Edition</i> , de J. Strachey (1955).....	45
2.1.6. <i>Schopenhauer y Freud</i> , de N. Procter-Gregg (1956).....	46
2.1.7. <i>El descubrimiento del inconsciente</i> , de H. Ellenberger (1970).....	47
2.1.8. <i>Freud, la filosofía y los filósofos</i> (1976) y <i>Fundamentos del psicoanálisis</i> (2005), de P. L. Assoun.....	49
2.1.8.1. <i>Freud, la filosofía y los filósofos</i> (1976).....	50
2.1.8.2 <i>Fundamentos del psicoanálisis</i> (2005).....	51
2.1.9. <i>La referencia a Schopenhauer de Freud</i> , de B. Rigaux (1980).....	53
2.1.10. <i>El protagonismo ético de la voluntad: de Schopenhauer al psicoanálisis</i> , de F. Savater (1981).....	53
2.1.11. <i>La genealogía del psicoanálisis</i> , de M. Henry (1985).....	55
2.1.12. <i>Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía</i> , de R. Safranski (1987).....	57
2.1.13. <i>Freud y Schopenhauer</i> , de P. Raikovic (1989).....	59
2.1.14. <i>Schopenhauer</i> , de B. Magee (1991).....	60
2.1.15. <i>Schopenhauer y Freud</i> , de C. Young y A. Brook (1994).....	62
2.1.16. <i>Lo psíquico en sí</i> (1993) y <i>La paradoja de la representación</i> (1998), de C. Enaudeau.....	63
2.1.16.1. <i>Lo psíquico en sí</i> (1993).....	63
2.1.16.2. <i>La paradoja de la representación</i> (1998).....	63
2.1.16.3. Algunos comentarios sobre los trabajos de M. Henry y C. Enaudeau.....	64
2.1.17. <i>Schopenhauer, Heine, Freud: sueños y teorías del sueño en el siglo XIX alemán</i> , de R. Robertson (2001).....	66
2.1.18. <i>Excursus freudiano</i> , de R. Aramayo (2001a).....	68
2.1.19. <i>Schopenhauer, Filósofo del absurdo</i> , de Clément Rosset (2001).....	69
2.1.20. <i>El inconsciente</i> , de Yvon Brès (2002).....	71
2.1.21. <i>El olvido de la razón</i> , de Juan José Sebreli (2006).....	72
2.1.21.1. <i>Schopenhauer, precursor del irracionalismo</i>	73
2.1.21.2. <i>Freud: el psicoanálisis entre la ciencia y la magia</i>	77
2.1.21.3. Conclusiones.....	79
2.2. Otras obras.....	79
2.3. Conclusiones finales.....	80
Notas.....	82

Capítulo 3. Marco teórico

3.1. Planteo del problema: tesis, objeto y tarea.....	87
3.2. Coordenadas históricas.....	89

3.3. Análisis epistemológico comparativo.....	91
3.3.1. La epistemología y sus problemas a los fines de esta investigación.....	92
3.3.1.1. La epistemología para Klimovsky.....	95
3.3.1.1.1. Klimovsky y su definición de la epistemología.....	96
3.3.1.1.2. Los ejes fundamentales de la epistemología para Klimovsky.....	98
3.3.1.1.3. Klimovsky, epistemología y psicoanálisis.....	101
3.3.1.1.4. La propuesta epistemológica de Klimovsky y su aplicación a la tesis.....	105
3.3.2. Geltman: <i>Rigor epistemológico y teoría psicoanalítica</i>	108
3.3.3. <i>La epistemología freudiana</i> de P. L. Assoun.....	111
3.3.4. Concepción epistemológica de esta tesis.....	113
3.4. Objetivos de la tesis: análisis epistemológico y comparación.....	115
3.5. Comentarios metodológicos.....	116
3.5.1. Plan del trabajo de tesis.....	118
3.5.2. Lógica secuenciada de procedimientos de la tesis.....	121
3.6. Consideraciones finales.....	123
Notas.....	125

Parte II

Análisis epistemológico comparativo

Capítulo 1. Filosofía y Psicoanálisis; Metafísica y Metapsicología

1. Introducción.....	129
1.1. La filosofía de Schopenhauer.....	131
1.1.1. Definición de la filosofía.....	131
1.1.1.1. Primera cuestión: modalidad de conocimiento propia de la filosofía....	132
1.1.1.2. Segunda cuestión: el objeto de la filosofía.....	133
1.1.1.3. Tercera cuestión: el quehacer de la filosofía.....	134
1.1.2. El mundo como punto de partida de la filosofía, la voluntad como explicación.....	134
1.1.2.1. El mundo como voluntad objetivada.....	136
1.1.2.2. De la voluntad objetivada a la explicación del mundo.....	137
1.1.3. El principio de razón suficiente: la razón de conocimiento y la causalidad.....	138

1.1.3.1. Las formas del principio de razón suficiente.....	139
1.1.3.2. La razón de conocimiento y la causa.....	141
1.1.3.3. El principio de razón suficiente y la voluntad como explicación del mundo.....	143
1.1.3.4. La voluntad como razón de conocimiento fundamental.....	147
1.1.4. El valor epistemológico del planteo filosófico de Schopenhauer.....	149
1.1.5. Filosofía y metafísica.....	149
1.1.5.1. Definición de metafísica.....	150
1.1.5.2. Relaciones entre la filosofía y la metafísica.....	151
1.1.6. Comparación entre <i>filosofía</i> y <i>metafísica</i>	153
1.1.7. Consideraciones epistemológicas sobre la filosofía y la metafísica.....	154
1.2. El psicoanálisis de Freud.....	155
1.2.1. Definición del psicoanálisis.....	156
1.2.1.1. El objeto del psicoanálisis.....	158
1.2.1.2. El quehacer del psicoanálisis.....	159
1.2.1.3. La realidad psíquica como materia del inconsciente.....	159
1.2.1.4. Dimensiones del psicoanálisis: teoría, técnica y praxis.....	161
1.2.2. Psicoanálisis y metapsicología.....	163
1.2.2.1. Vicisitudes del término metapsicología en la obra de Freud.....	164
1.2.2.2. Consideraciones sobre la metapsicología en la obra de Freud.....	165
1.2.3. Comparación entre el <i>psicoanálisis</i> y la <i>metapsicología</i>	165
1.3. Identidades y diferencias.....	168
1.3.1. Metafísica y filosofía en relación al psicoanálisis.....	169
1.3.2. Metafísica y filosofía en relación a la metapsicología.....	171
1.4. Conclusiones.....	174
Notas.....	176

Capítulo 2. Representación y realidad

2. Introducción.....	181
2.1. Representación y realidad en Schopenhauer.....	183
2.1.1. <i>Representación (Vorstellung)</i> en Schopenhauer.....	188
2.1.1.1. Importancia de la representación en la obra de Schopenhauer.....	188
2.1.1.2. Concepción gnoseológica de la representación: el fenómeno.....	190
2.1.1.3. Concepción ontológica de la representación: el Velo de Maya.....	191
2.1.1.4. Comparación entre ambas concepciones de representación.....	192
2.1.1.5. Representaciones intuitivas y abstractas.....	193
2.1.2. Realidad (<i>Realität</i>) en Schopenhauer.....	196
2.1.2.1. La <i>materia (Materie)</i>	197
2.1.2.2. <i>Realidad (Realität)</i>	198

2.1.2.3. <i>Realidad efectiva (Wirklichkeit)</i>	199
2.1.2.4. Comparación entre <i>realidad (Realität)</i> y <i>realidad efectiva (Wirklichkeit)</i>	200
2.1.3. Consideraciones epistemológicas sobre la representación y la realidad.....	201
2.2. Representación y realidad en Freud.....	203
2.2.1. La <i>representación (Vorstellung)</i> en Freud.....	203
2.2.1.1 La constitución de la representación: representación, afecto, cosa y palabra.....	204
2.2.1.1.1. Primeras nociones: <i>La concepción de las afasias (1891)</i>	205
2.2.1.1.1.1. Palabra y representación.....	205
2.2.1.1.1.2. Representación: cosa, palabra y objeto.....	207
2.2.1.1.2. De la neurona a la representación: el <i>Proyecto de psicología</i>	208
2.2.1.1.3. La función de la representación.....	210
2.2.1.1.3.1. Constitución de la memoria: carta del 6 de diciembre de 1896.....	211
2.2.1.1.3.2. Precisiones sobre <i>representaciones de cosa</i> y <i>representaciones-palabra</i>	217
2.2.1.1.3.3. Precisiones sobre el <i>lc</i> y el <i>Prc</i>	218
2.2.1.1.4. La representación en la metapsicología.....	220
2.2.1.1.4.1. La represión.....	220
2.2.1.1.4.1.1. De la conversión a la representación.....	221
2.2.1.1.4.1.2. <i>Representación (Vorstellung)</i> y <i>representancia (Repräsentanz)</i>	222
2.2.1.1.4.2. Lo inconsciente.....	224
2.2.1.1.4.2.1. Representación y pulsión: la agencia representante-representación.....	224
2.2.1.1.4.2.2. Representación y cosa.....	226
2.2.1.1.4.2.3. Representación: cosa, objeto y palabra.....	226
2.2.1.1.5. Conclusiones.....	229
2.2.2. El concepto de <i>realidad psíquica (Psychische Realität)</i>	230
2.2.2.1. La definición de <i>realidad psíquica</i>	230
2.2.2.2. La realidad psíquica a partir de <i>Lo inconsciente</i>	232
2.2.2.3. Conclusiones sobre la <i>realidad psíquica</i>	235
2.2.3. El <i>principio de realidad (Realitätsprinzip)</i>	235
2.3. Identidades y diferencias.....	238
2.3.1. Comparación del término representación en Freud y Schopenhauer.....	238
2.3.2. Comparación del término realidad en Freud y Schopenhauer.....	240
2.4. Conclusiones finales.....	242
Notas.....	243

Capítulo 3. Voluntad de vivir (*Wille zum leben*) e Inconsciente (*Unbewußte*)

3. Introducción.....	248
3.1. <i>Voluntad de vivir (Wille zum leben)</i> en Schopenhauer.....	249
3.1.1. De la cosa en sí (<i>Ding an sich</i>) a la voluntad de vivir (<i>Wille zum leben</i>)..	250
3.1.2. Caracterización de la voluntad de vivir.....	254
3.1.3. <i>Voluntad de vivir</i> : importancia de la vida.....	257
3.1.4. Consideraciones epistemológicas sobre la voluntad de vivir.....	258
3.2. <i>Inconsciente (Unbewußte)</i> en Freud.....	260
3.2.1. El inconsciente en la primera tópica:	
<i>La interpretación de los sueños</i> (1900).....	260
3.2.1.1. Los elementos del inconsciente.....	260
3.2.1.2. Caracterización epistemológica del modelo de inconsciente en	
<i>La interpretación de los sueños</i> (1900).....	263
3.2.2. El inconsciente en la metapsicología: <i>Lo inconsciente</i> (1915).....	266
3.2.3. El inconsciente en la segunda tópica: <i>El yo y el ello</i> (1923).....	269
3.2.4. Comentario final al concepto de inconsciente en Freud.....	269
3.2.5. Conclusiones.....	270
3.3. Identidades y diferencias.....	271
3.3.1. Similitudes existentes entre la voluntad de vivir y el inconsciente.....	271
3.3.2. Diferencias existentes entre la voluntad de vivir y el inconsciente.....	274
3.4. Comentarios finales.....	277
Notas.....	278

Capítulo 4. Sexualidad

4. Introducción.....	282
4.1. <i>Sexualidad</i> en Schopenhauer.....	283
4.1.1. La sexualidad hacia 1819.....	283
4.1.1.1. La sexualidad: el fundamento de la reproducción.....	284
4.1.1.2. La sexualidad a partir de la carencia y el sufrimiento.....	287
4.1.2. La sexualidad hacia 1844.....	289
4.1.2.1. <i>Voluntad de vivir</i> : fundamento, sexualidad e instinto sexual.....	290
4.1.2.2. La idea: la procreación como objetivo de la sexualidad.....	292
4.1.2.3. <i>Representación</i> : vicisitudes del instinto sexual.....	293
4.1.3. Conclusiones de la sexualidad en Schopenhauer.....	296
4.1.4. Consideraciones epistemológicas sobre la sexualidad	
en Schopenhauer.....	297
4.2. <i>Sexualidad</i> en Freud.....	299
4.2.1. La bisexualidad y la fantasía.....	299

4.2.1.1. La <i>bisexualidad</i>	300
4.2.1.1.1. La teoría de Wilhem Fließ.....	301
4.2.1.1.2. Las ideas de Otto Weininger.....	302
4.2.1.1.3. La <i>bisexualidad</i> en Freud.....	303
4.2.1.2. La <i>fantasía</i>	306
4.2.1.2.1. La <i>escena primaria</i>	306
4.2.1.2.2. La <i>teoría de la seducción</i>	307
4.2.1.3. Conclusiones sobre la <i>bisexualidad</i> y la <i>fantasía</i>	308
4.2.2. La <i>pulsión</i>	309
4.2.2.1. Aparición del término <i>pulsión</i> (1905).....	310
4.2.2.1.1. La <i>sexualidad humana</i> : diferencia entre <i>pulsión</i> e <i>instinto</i>	310
4.2.2.1.2. <i>Pulsiones parciales</i> y <i>zonas erógenas</i>	312
4.2.2.1.2.1. <i>Pulsiones parciales</i>	312
4.2.2.1.2.2. <i>Zonas erógenas</i>	312
4.2.2.1.3. El <i>apuntalamiento</i>	313
4.2.2.1.4. La <i>sexualidad infantil</i>	314
4.2.2.1.5. La <i>pulsión</i> de los <i>Tres ensayos de teoría sexual</i> enriquecida (1915).....	315
4.2.2.1.5.1. Definición agregada de la <i>pulsión</i>	315
4.2.2.1.5.2. El <i>Complejo de Edipo</i> en las adiciones a <i>Tres ensayos de teoría sexual</i>	317
4.2.2.2. La <i>pulsión</i> en la metapsicología (1914-1915).....	318
4.2.2.2.1. Segunda teoría pulsional: <i>Introducción al narcisismo</i> (1914).....	319
4.2.2.2.1.1. Definición del <i>narcisismo</i>	319
4.2.2.2.1.2. Segunda teoría de la <i>pulsión</i>	319
4.2.2.2.1.3. <i>Narcisismo primario</i> y <i>narcisismo secundario</i>	320
4.2.2.2.1.4. <i>Teoría del plasma germinal</i> de Weismann.....	321
4.2.2.2.1.5. El <i>narcisismo</i> en la vida amorosa.....	322
4.2.2.2.2. Precisiones en torno a la <i>pulsión</i> : <i>Pulsiones y sus destinos</i> (1915)...	326
4.2.2.2.2.1. Los componentes de la <i>pulsión</i>	326
4.2.2.2.2.2. Los destinos de la <i>pulsión</i>	327
4.2.2.3. <i>Más allá del principio del placer</i> (1920).....	328
4.2.2.3.1. El nuevo dualismo pulsional.....	329
4.2.2.3.2. El <i>principio del placer</i> y el <i>principio de nirvana</i>	330
4.2.2.3.3. Nuevos comentarios sobre la <i>teoría del plasma germinal</i> de Weismann.....	331
4.2.2.4. Conclusiones de las teorías pulsionales.....	332
4.2.3. El <i>Complejo de Edipo</i>	333
4.2.3.1. Historia y desarrollo del término <i>Complejo de Edipo</i>	334
4.2.3.2. Conclusiones sobre la sistematización del concepto de	

<i>Complejo de Edipo</i>	336
4.2.4. Conclusiones sobre la sexualidad en Freud.....	337
4.3. Identidades y diferencias.....	339
4.3.1. Identidades.....	339
4.3.2. Diferencias.....	341
4.4. Conclusiones finales.....	343
Notas.....	344

Capítulo 5. Locura y psicosis

5. Introducción.....	350
5.1. <i>Locura</i> en Schopenhauer.....	351
5.1.1. La <i>idea</i> y su conocimiento.....	351
5.1.1.1. La <i>idea</i> en Platón, Kant y Schopenhauer.....	352
5.1.1.1.1. La <i>idea</i> en Platón.....	352
5.1.1.1.2. La <i>idea</i> en Kant.....	353
5.1.1.1.3. La <i>idea</i> en Schopenhauer.....	354
5.1.1.2. El conocimiento de la <i>idea</i> : la contemplación.....	357
5.1.2. El <i>genio</i>	359
5.1.2.1. El <i>genio</i> y la <i>genialidad</i> : el problema del carácter.....	359
5.1.2.2. La <i>genialidad</i> y el arte: el <i>genio</i> como artista.....	361
5.1.2.3. El <i>genio</i> y la <i>genialidad</i> : caracterización.....	362
5.1.3. La <i>locura</i>	364
5.1.3.1. Definiciones de Schopenhauer sobre la <i>locura</i>	364
5.1.3.2. Análisis de las definiciones de Schopenhauer sobre la <i>locura</i>	365
5.1.3.2.1. El parentesco de la <i>genialidad</i> con la <i>locura</i>	365
5.1.3.2.2. Descripción del fenómeno de la <i>locura</i>	366
5.1.3.2.3. Origen, dinámica y función de la <i>locura</i>	367
5.1.3.2.3.1. Primera teoría sobre la <i>locura</i> (1819).....	367
5.1.3.2.3.2. Segunda teoría sobre la <i>locura</i> (1844).....	368
5.1.3.2.3.3. Comparación entre ambas teorías.....	369
5.1.3.2.3.4. <i>Locura</i> en sentido estricto y fenómenos similares.....	371
5.1.3.2.3.5. Conclusiones metafísicas sobre la génesis de la <i>locura</i>	372
5.1.3.2.4. El origen de la <i>locura</i> : psicógeno o somático.....	373
5.1.4. Consideraciones epistemológicas sobre la <i>locura</i>	374
5.2. Psicosis en Freud.....	378
5.2.1. La <i>psicosis</i> en la obra de Freud.....	378
5.2.1.1. La <i>psicosis</i> en los primeros escritos (1894-1896).....	379
5.2.1.1.1. Las <i>neuropsicosis de defensa</i> (1894).....	380
5.2.1.1.2. Nuevas puntualizaciones sobre las <i>neuropsicosis</i>	

de defensa (1896).....	381
5.2.1.1.3. Conclusiones.....	384
5.2.1.2. <i>La interpretación de los sueños</i> (1900).....	385
5.2.1.3. <i>El caso Schreber</i> (1911).....	386
5.2.1.3.1. <i>La represión en la psicosis</i>	386
5.2.1.3.2. Sexualidad, homosexualidad y narcisismo: fijaciones libidinales.....	388
5.2.1.3.3. La función restitutiva del delirio.....	390
5.2.1.3.4. Paranoia y <i>dementia praecox</i> o esquizofrenia, las parafrenias.....	391
5.2.1.3.5. Conclusiones del caso Schreber: estructura de la paranoia.....	393
5.2.1.4. La psicosis en <i>Introducción al narcisismo</i> (1914).....	395
5.2.1.4.1. Las parafrenias y las neurosis de transferencia.....	396
5.2.1.4.2. La nosología freudiana hacia 1914.....	397
5.2.1.4.3. La restitución en las parafrenias.....	400
5.2.1.5. La psicosis según la segunda tópica (1924-1925).....	401
5.2.1.5.1. <i>Neurosis y psicosis</i> (1924).....	402
5.2.1.5.2. <i>La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis</i> (1924).....	403
5.2.1.6. Últimas consideraciones sobre las psicosis entre 1924 y 1939.....	404
5.2.1.6.1. <i>Fetichismo</i> (1927).....	405
5.2.1.6.2. Otros trabajos (1937-1938).....	405
5.2.2. Conclusiones.....	406
5.3. Identidades y diferencias.....	409
5.4. Conclusiones finales.....	412
Notas.....	413

Capítulo 6. Conclusiones generales de la tesis

6. Introducción.....	420
6.1. Similitudes.....	420
6.1.1. Consideraciones epistemológicas formales de las similitudes.....	421
6.1.2. Consideraciones epistemológicas de contenido de las similitudes.....	423
6.2. Diferencias.....	425
6.2.1. Consideraciones epistemológicas formales de las diferencias.....	426
6.2.2. Consideraciones epistemológicas de contenido de las diferencias.....	429
6.3. Comentarios finales.....	432
Notas.....	435

Anexo I. Pasajes de la obra de Freud en que es citado Schopenhauer.....	436
---	-----

Índice por autores.....	446
-------------------------	-----

Índice de Cuadros

Parte I

Plan general de la Tesis

Capítulo 1. Historia

Cuadro I.1.1. Interpretación del comentario de Freud sobre Schopenhauer (1909).....	20
Cuadro I.1.2. Comparación de las referencias de Freud en 1909 y 1914 con relación a Schopenhauer.....	23

Capítulo 3. Marco Teórico

Cuadro I.3.1. Comparación cronológica de las vidas y obras de Schopenhauer y Freud.....	90
Cuadro I.3.2. Definiciones de las disciplinas emparentadas con la epistemología.....	97
Cuadro I.3.3. Diferencias entre la epistemología y las disciplinas emparentadas.....	98
Cuadro I.3.4. Elementos de trabajo de la epistemología según Gregorio Klimovsky.....	99
Cuadro I.3.5. <i>Psicoanálisis, ¿ciencia, moda o ideología?</i> (2004), de Gregorio Klimovsky.....	104
Cuadro I.3.6. Niveles de afirmación epistemológica en términos de Schopenhauer y Freud.....	106
Cuadro I.3.7. Rigor epistemológico y teoría psicoanalítica (1993) de Pedro Geltman.....	110

Cuadro I.3.8. Aspectos epistemológicos rescatados de Klimovsky, Geltman y Assouf para el presente trabajo de análisis epistemológico comparativo.....	114
Cuadro I.3.9. Estructura general del trabajo de tesis.....	120

Parte II

Análisis epistemológico comparativo

Capítulo 1. Filosofía y metafísica; psicoanálisis y metapsicología

Cuadro II.1.1. Concepción epistemológica sobre los conceptos fundamentales de Schopenhauer: planos gnoseológico y ontológico-metafísico.....	136
Cuadro II.1.2. Esquema general de <i>De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente</i> de Schopenhauer.....	140
Cuadro II.1.3. Diferencias entre <i>razón de conocimiento y causa</i> en Schopenhauer.....	142
Cuadro II.1.4. Estructura del sistema de Schopenhauer desde una concepción epistemológica.....	148
Cuadro II.1.5. Filosofía y religión como dos variantes de una misma necesidad metafísica en Schopenhauer.....	151
Cuadro II.1.6. Comparación entre los conceptos de filosofía y metafísica en Schopenhauer.....	153
Cuadro II.1.7. Concepción epistemológica de algunos conceptos psicoanalíticos freudianos.....	160
Cuadro II.1.8. Comparación entre los conceptos freudianos de psicoanálisis y metapsicología.....	166
Cuadro II.1.9. Comparación entre metafísica y filosofía en Schopenhauer y psicoanálisis en Freud.....	170
Cuadro II.1.10. Comparación entre metafísica y filosofía en Schopenhauer y metapsicología en Freud.....	172

Capítulo 2. Realidad y representación

Cuadro II.2.1. Fenómeno y nómeno en Schopenhauer.....	184
Cuadro II.2.2. Concepción epistemológica de la representación y la realidad en Schopenhauer.....	185

Cuadro II.2.3. Concepción epistemológica de la realidad en Schopenhauer....	187
Cuadro II.2.4. Concepción epistemológica de la representación en Schopenhauer.....	193
Cuadro II.2.5. Comparación entre representación intuitiva y abstracta en Schopenhauer.....	195
Cuadro II.2.6. Comparación entre Realidad (<i>Realität</i>) y Realidad efectiva (<i>Wirklichkeit</i>) en Schopenhauer.....	201
Cuadro II.2.7. Correlación en la concepción freudiana de representación entre 1891 y 1915.....	207
Cuadro II.2.8. Relación entre los modelos neuropsicológico y el metapsicológico de Freud.....	210
Cuadro II.2.9. Concepciones de conciencia y memoria en la carta del 6 de diciembre de 1896.....	213
Cuadro II.2.10. Implicancias epistemológicas de los términos de Freud en la Carta del 6 de diciembre de 1896.....	214
Cuadro II.2.11. Registro de las representaciones en la carta del 6 de diciembre de 1896. Características según las transcripciones.....	216
Cuadro II.2.12. Diferentes definiciones de la representación freudiana.....	223
Cuadro II.2.13. Precisión sobre los diversos sentidos del término representación en Freud.....	229
Cuadro II.2.14. Diferencia entre realidad psíquica y realidad externa ó material.....	231
Cuadro II.2.15. Comparación entre el principio del placer y el principio de realidad en Freud.....	237
Cuadro II.2.16. Comparación del concepto de representación en Schopenhauer y Freud.....	239
Cuadro II.2.17. Comparación del concepto de realidad en Schopenhauer y Freud.....	240

Capítulo 3. Voluntad de vivir (*Wille zum leben*) e Inconsciente (*Unbewußte*)

Cuadro II.3.1. Comparación entre el mundo como voluntad y el mundo como representación.....	251
Cuadro II.3.2. Diferencia entre la Cosa en sí y la Voluntad de vivir.....	253

Cuadro II.5.9. Comparación de la concepción de paranoia en Freud entre 1894-1896 y 1911.....	394
Cuadro II.5.10. Comparación entre parafrenias y neurosis de transferencia en Freud (1914).....	396
Cuadro II.5.11. Comparación entre enfermedad orgánica e hipocondría en Freud (1914).....	398
Cuadro II.5.12. Clasificación de los trastornos mentales a partir de la libido en Freud (1914).....	400
Cuadro II.5.13. Caracterización de la normalidad, la neurosis y la psicosis en Freud (1924).....	404
Cuadro II.5.14. Modificaciones en la obra de Freud que incidieron sobre el concepto de psicosis.....	407
Cuadro II.5.15. Similitudes y diferencias en la concepción de locura en Schopenhauer y Freud.....	410

Capítulo 6. Conclusiones

Cuadro II.6.1. Estructura del orden general en la presentación de las conclusiones.....	421
Cuadro II.6.2. Cantidad total y distribución de las similitudes y diferencias formales y de contenido.....	432
Cuadro II.6.3. Distribución de la cantidad de ítems de comparación en cada capítulo.....	434

Agradecimientos

Quiero dedicar unas palabras de reconocimiento hacia quienes directa e indirectamente me han acompañado a lo largo de este proyecto de doctorado.

En primer lugar quiero agradecer profundamente a mis padres Enrique y Celia por haberme dado la posibilidad de realizar esta tesis, ellos han *sponsoreando* gran parte de la investigación; me refiero a la compra de libros y el aporte de las condiciones esenciales de trabajo. También a mi esposa Angeles quien me apoyó incondicionalmente desde el principio hasta el final sin un solo reproche. Lo más importante fue el apoyo afectivo incondicional que en todo momento recibí de ellos, como también de mis hermanos y amigos en general.

En segundo lugar a Roberto J. Brie quien me guió en este trabajo durante su último año de vida; mientras la llama de su vida terrena se apagaba, su luz intelectual y espiritual se incrementaba más y más. Que sirva esta tesis como homenaje del poco tiempo que lo pude disfrutar, también espero que sea un testimonio viviente de su hombría intelectual y su generosidad desinteresada. También quiero agradecer al Dr. Osvaldo J. Filidoro que me impulsó al doctorado y me acompañó en todos estos años de búsqueda, gracias a él he descubierto cómo Schopenhauer habla en Heidegger. No quiero dejar de agradecer a Juan José Delaney por el titánico trabajo de corrección de la incipiente versión de la tesis en bruto, sus correcciones y sugerencias han sido un enorme aporte para la redacción. Aunque haya hecho hasta lo imposible por mejorar la escritura sabe bien que la *Crítica de la razón pura* sigue siendo un gran libro a pesar de su redacción.

Quiero resaltar el rol que desempeñaron varias personas que me influyeron a lo largo de mi formación. En primer lugar a Gabriel Sarando quien me introdujo a la obra de Arthur Schopenhauer, junto con él no puedo dejar de nombrar a mi compañero de aventuras schopenhauerianas y amigo Matías Wiszniewer, gestor del grupo Tolón, infatigable copiloto del viaje a El mundo como voluntad y representación. Mi gratitud al Dr. Jorge Garzarelli quien me

introdujo al psicoanálisis y las obras de Freud y Lacan durante mis primeros años de estudio; también a la Dra. Alicia Rubio con quien profundicé el estudio de Lacan al mismo tiempo que me mostró otra mirada del psicoanálisis. También a Juan José Lynch Garay quien me ayudó a crecer todos estos años. Todos ellos fueron muy importantes en el conocimiento que gradualmente fui teniendo sobre Schopenhauer y Freud.

Desempeñaron un rol importante tanto los profesores del doctorado de la *Facultad de Psicología y Psicopedagogía de la Universidad del Salvador* como también mis compañeros y el director del mismo, el Dr. Alfredo López Alonso. Ellos han contribuido activamente en el intercambio de puntos de vista que han resultado esenciales para la tesis.

Debo también agradecer a la *Asociación Psicoanalítica Argentina* por permitirme consultar su biblioteca. Por último quiero agradecer la desinteresada colaboración y cordialidad de su bibliotecario Diego Baracat quien me ayudó en la densa tarea de consultar la edición alemana de las obras completas de Freud. También agradezco a Norma Ghiosi, quién tanto me ha facilitado los trámites administrativos dentro de la universidad.

Todos ellos han sido en mayor y menor medida pilares de esta tesis.

Prólogo

Existen muchas maneras de abordar la realidad. Las diferentes formas de entender el mundo que nos rodea y las personas con las que convivimos, han sido, son y seguirán siendo una enorme e inagotable cantera de pasiones intelectuales. Schopenhauer y Freud hicieron carne esta tarea con un compromiso y dedicación exclusiva como pocas personas en la historia de las ideas. Ellos, como tan solo otras pocas figuras de la misma, han aportado impresionantes visiones sobre lo que el mundo y el hombre son. Sus aportes dan cuenta de visiones tan ricas e interesantes que no dejan otra opción que retomarlos una y otra vez para descubrir y redescubrir sus consideraciones sobre la evidencia de la vida. Estamos en deuda con sus obras.

Introducción

La tesis que será expuesta a continuación es de carácter exploratorio. Si entendemos que *explorar* quiere decir "averiguar, reconocer o registrar a fondo y con diligencia una cosa o lugar desconocido"¹; entonces, *exploratorio* es el adjetivo que mejor califica lo que el lector encontrará en lo sucesivo. Esta exploración es la de una relación un tanto desconocida: la que vincula al filósofo Arthur Schopenhauer con Sigmund Freud. El tipo de relación que se explana presupone una filiación intelectual, y es asida desde una perspectiva específicamente epistemológica y muy particular. La tarea a la que me he abocado ha consistido en una exploración profunda sobre los elementos que sostienen ambos sistemas de pensamiento. He denominado a la mirada que sesga esta exploración como *epistemología comparativa*; éste ha sido el método con que mejor he podido abordar la tarea.

Advertencias sobre las traducciones utilizadas

Cabe aquí hacer una mención pertinente al manejo de los términos originales de las obras de Schopenhauer y Freud. En ambos casos se trabajó sobre textos en castellano aunque la totalidad del material consultado en castellano fue cuidadosamente cotejado en su idioma original. Por este motivo, el lector encontrará que para cada cita castellana, hay una referencia correspondiente en alemán.

En relación a los escritos de Schopenhauer, se utilizó la edición castellana de Roberto Aramayo: *El mundo como voluntad y representación*. Tomos I y II. Editorial Fondo de Cultura Económica (2003), Madrid. Todas las citas de la obra de Schopenhauer están referidas a esa edición, con excepción de aquellos términos cuya traducción no fue ponderada como confiable. En ese caso se citan otras ediciones castellanas que han sido referidas puntualmente en cada situación; en su defecto he recurrido directamente a la edición alemana de Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Reclam und Universal-Bibliothek Verlag (1987). En el caso de la tesis doctoral de Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, se ha utilizado la edición castellana de la Editorial Gredos (1998); la edición alemana correspondiente es *Über der vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* de Diogenes Verlag (1977). La edición utilizada sobre los escritos menores *Parerga y paralipómena I* corresponden a la labor de Pilar López de Santa María de editorial Trotta (2006). Es lamentable no haber podido contar con una edición realizada exclusivamente por un único traductor sobre las obras de Schopenhauer, Pilar López de Santa María se encontraba realizando esta labor mientras se escribía esta tesis, por eso se lamenta utilizar ediciones de distintos autores; sin embargo no es un hecho menor que podamos alegrarnos de tener al alcance de la mano los escritos del filósofo alemán en lengua castellana y de acuerdo a diversos criterios.

Con relación a la obra de Freud, la edición castellana utilizada para citar las obras del psicoanalista corresponde a la traducción efectuada por José Luis Etcheverry de la *Standard Edition* organizada por J. Strachey y publicada por *Amorrortu Editores* (séptima reimpresión, 1993), Buenos Aires, Argentina. Todas las citas de la obra de Freud pertenecen a esta edición con una excepción: las referencias a la correspondencia entre Freud y Lou-Andreas Salomé y al epistolario de Freud y Fließ, cuyas citas están debidamente señaladas. En el caso de la correspondencia entre Freud y Fließ, se utilizan dos ediciones castellanas -aparte de la primera edición alemana-: la referida en primer término pertenece a la *Standard Edition*, las cartas allí incluidas respetan la numeración de la primera edición alemana. La segunda es una edición del epistolario completo y posee una numeración diferente del original, *Sigmund Freud. Cartas a Wilhelm Fließ* (Masson, 1986) -editada en nuestro país por Amorrortu editores (1994). En todas las citas de la correspondencia se señalará la fecha de la epístola y la referencia bibliográfica correspondiente a cada edición.

La edición alemana de las obras de Freud utilizada es la *Gesammelte Werke* en 18 tomos de la *S. Fischer Verlag* (1964), Frankfurt am Main. Tanto para la correspondencia entre Freud y Fließ como para el original de *Proyecto de psicología* (*Etwurf einer Psychologie*), utilizo la edición alemana de *Aus den Anfängen der Psychoanalyse* (1950), editado y publicado en Londres por Imago Publishing Co., LTD. Al contener esta última compilación algunas cartas entre Freud y Fließ, como el *Proyecto de psicología*, he optado por utilizar la misma sigla para referirme a la edición que incluye ambos trabajos (AAP) y diferentes siglas según se trate de la *Correspondencia* (BFF, en cuyo caso también señalo la referencia particular de cada carta) o del *Proyecto de psicología* (EEP).

A continuación cito el listado de las ediciones utilizadas en la tesis con sus correspondientes abreviaturas. A lo largo del texto, el lector encontrará citados los años de los libros, trabajos y/o cartas de Freud correspondientes a estas ediciones. Para llevar a cabo esta tarea, cito directamente el libro o artículo en cuestión y señalo el año de publicación original. La totalidad de las referencias bibliográficas podrán encontrarse al final en la bibliografía general.

Abreviaturas:

- CRPRS: Schopenhauer, A. (1847 [1813]). *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Traducción y prólogo de Leopoldo Eulogio Palacios (1981), primera reimpresión (1998). Editorial Gredos. Madrid.
- UVWSZG: Schopenhauer, A. (1847 [1813]). *Über der vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Kleinere Schriften I. Diogenes Verlag (1977). Zürich.
- PYP: Schopenhauer, A. (1851). *Parerga y Paralipómene I*. Tomo I. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María (2006). Editorial Trotta. Madrid.
- EMVR: Schopenhauer, A. (1859). *El mundo como voluntad y representación*. Tomos I y II que incluye: el primer tomo, el apéndice de éste, (*Crítica de la filosofía kantiana*) y los Complementos al primer tomo. Edición y traducción de Roberto Aramayo (2003a). Editorial Fondo de Cultura económica. Madrid.
- DWWV: Schopenhauer, A. (1859). *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Banden 1 und 2: Band 1, Anhang (Kritik der Kantischen Philosophie)

und Band 2 (Ergänzungen). Reclam und Universal-Bibliothek Verlag (1987). Stuttgart.

OC: Freud, S. (1993). *Obras Completas*. 24 tomos. Edición de James Strachey. Traducción del alemán de José Luis Etcheverry. Séptima reimpresión de Amorrortu Editores (1993). Buenos Aires.

GW: Freud, S. (1967). *Gesammelte Werke*. 19 Banden. S. Fischer Verlag, Vierte Auflage (1964). Frankfurt am Main.

CFF: Freud, S. (1986). *Sigmund Freud. Cartas a Wilhelm Fließ*. Amorrortu editores (1994). Bs. As.

AAP: Freud, S. (1950). *Aus den Anfängen der Psychoanalyse. Briefe an Wilhelm Fließ (BFF). Entwurf einer Psychologie (EEP)*. Imago Publishing Co., LTD. London.

Primera Parte

Plan general de la tesis

Capítulo 1

Historia de la relación Schopenhauer - Freud

1.1. Introducción

En febrero de 1914 Freud ensaya su primera versión sobre la historia oficial del psicoanálisis en el escrito *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*². Escribir una historia es un modo de instituir hechos, situaciones, acontecimientos dentro del orden de lo realizado u ocurrido, establecer una lógica relativa sobre aquello que sucedió alguna vez; a priori esta es la intención y el objeto del historiar. Pero hay veces en que los mismos episodios son bien discutibles, entonces embarcarse en la empresa de la historia podría resultar no más que una manifestación de recuerdos distorsionados que, por su misma infidelidad para con los acontecimientos, nos legaría una mirada incierta y peculiar sobre el asunto en cuestión.

Lo dicho encuentra su fundamento en la empresa a la que me he avocado. La tarea de esclarecer qué hilos se tejen entre las figuras y obras de Arthur Schopenhauer y Sigmund Freud demanda, en una primera instancia, una labor de índole histórica -entre otras cuestiones-, por la oscuridad en torno a las referencias de Freud hacia el filósofo y la estrecha afinidad existente en las temáticas e inquietudes desarrolladas por uno y otro. Puntualmente, este primer capítulo es el producto de la revisión de algunos documentos freudianos, en ellos he rastreado qué concreta influencia pudo haber tenido Freud de Arthur Schopenhauer. Cuando me refiero a *influencia*, hablo concretamente de las lecturas que Freud tuvo de la obra de Schopenhauer y los comentarios de ciertos discípulos (Otto Rank y Lou-Andreas Salomé). Es sabido que los postulados fundamentales de ambos pensadores son análogos -similares y convergentes en sus tópicos fundamentales-, pero establecer un análisis comparativo entre los dos sistemas, nos llevaría a una tarea que poco tiene que ver con la historia y excedería las pretensiones del presente apartado. En este capítulo me remito exclusivamente a precisar el impacto que

consiste en manifestar con orgullo que el psicoanálisis es un movimiento consolidado; hacia 1914 existen sedes psicoanalíticas en Suiza y Alemania, los discípulos de Freud se expanden, los encontramos en Inglaterra y Hungría, por su parte la *International Psychoanalysis Association* cumple su sexto año de vida. *Contribución* es un texto que tiene por objetivo legitimar el dominio conceptual psicoanalítico. Vemos cómo a lo largo de todo el texto Freud configura su patrimonio intelectual disipando posibles confusiones sobre los alcances de la teoría psicoanalítica. Por otra parte, es explícito cómo el escrito va dirigido puntualmente hacia C. G. Jung³ y A. Adler. Hagamos foco en el siguiente párrafo:

"En cuanto a la doctrina de la represión, es seguro que la concebí yo independientemente; no sé de ninguna influencia que me haya aproximado a ella, y durante mucho tiempo tuve a esta idea por original, hasta que Otto Rank nos exhibió aquel pasaje de *El mundo como voluntad y representación*, de Schopenhauer, donde el filósofo se esfuerza por explicar la locura. Lo que ahí se dice acerca de la renuencia a aceptar un fragmento penoso de la realidad coincide acabadamente con el contenido de mi concepto de represión, tanto, que otra vez puedo dar gracias a mi falta de erudición libresca, que me permitió hacer un descubrimiento"⁴.

Aquí Freud habla concentradamente de muchas cosas: su relación con los filósofos, con la filosofía⁵, su actitud frente a desarrollos intelectuales previos a los suyos, cómo toma la noticia de que su ciencia psicoanalítica no es un descubrimiento del todo original y cómo se concibe a sí mismo frente a estos sucesos. Muchos tópicos para pocas palabras. Y no es ésta la excepción de lo que sucede generalmente: se habla poco de algo que implica mucho. Cuando se habla, se dice.

Partimos de una premisa: no cabe duda de que el auténtico genio freudiano forjó un pensamiento original. El psicoanálisis es una producción propia de Freud, y párrafos como este nos muestran con qué recelo Freud defendía la autoría de sus ideas. Sin embargo, advertimos en estas declaraciones cierto ofuscamiento. Freud se defiende. Freud nos dice que el psicoanálisis es suyo. Nos dice que Schopenhauer y Nietzsche deben ser ubicados al margen de la psicogénesis de los conceptos psicoanalíticos.

Pregunto: ¿Qué obstáculo podríamos hallar en leer a los filósofos? Estas lecturas, como tantas otras, ¿No podrían acaso nutrir las ideas freudianas potenciando su originalidad? ¿Acaso las lecturas filosóficas no pueden ser una valiosa cantera de material para el psicoanálisis?, ¿Fuentes de las que Freud pudiese captar elementos para construir su edificio conceptual? ¿Por qué no tomar de la filosofía materia prima para los fundamentos de su ciencia psicoanalítica? Sigmund Freud, un hombre genial y humano. En este punto encontramos un dejo de orgullo: "puedo dar gracias a mi falta de erudición libresca, que me posibilitó hacer un descubrimiento"⁶.

Pienso en esto y compongo preguntas que tal vez Freud se hubiese hecho. Descubrir lo descubierto, ¿es un descubrimiento? Y si lo fuera, ¿qué ha sido descubierto? Estamos buceando en un territorio muy particular: ¿Cómo concebía Freud a su psicoanálisis? ¿Qué tipo de engendro era esa ciencia psicoanalítica? Por lo pronto, para Freud se tratará de una ciencia, de una metapsicología; no una filosofía o una metafísica⁷.

El descubrimiento freudiano no consistía en escritos sobre un nuevo pensamiento, Freud había elaborado el primer método psicoterapéutico a partir de un descubrimiento: existe un inconsciente y éste es una legalidad. Esta legalidad se manifiesta por medio de grietas lógicas, rupturas discursivas que el hombre no termina de concebir como lo más propio; las antípodas de la ilustración. El hombre se extraña frente a sí mismo, no entiende "eso" propio, se encuentra en sueños con un "extranjero interno"⁸. Y este modo de ver al ser consciente como excéntrico es la fuerte apuesta antropológica de un Freud médico. Por otra parte, la diferencia del psicoanálisis con la filosofía consiste en la propuesta de una *praxis*. La teoría psicoanalítica no se limita a una *exposición tética-argumentativa organizada y ordenada de pensamientos y conceptos*; para Freud, el psicoanálisis está más cerca de una *teoría conjetural destinada a ser utilizada con personas para intervenir sobre ellas terapéuticamente*. Esta diferencia epistemológica divide aguas en relación con los objetos propios de la filosofía y el psicoanálisis.

A Freud no le interesaba incluir en el psicoanálisis elementos que le hiciesen perder un rédito científico pretendido. Si la filosofía no le aportaba a Freud lo que éste precisaba, entonces, fundamentar su psicoanálisis desde una "epistemología schopenhaueriana" equivaldría a firmarle un certificado de

defunción instantáneo. Hubiera sido un suicidio frente al ámbito científico del que Freud estaba tan pendiente. Sin embargo, Schopenhauer nunca tuvo para Freud una importancia tan grande. Si bien el filósofo alemán fue recurrentemente citado en distintos momentos de la producción psicoanalítica, nunca fue un autor en el que Freud se hubiese sustentado. Freud citó a Schopenhauer para marcar ciertas similitudes con su pensamiento, pero jamás para fundamentar su psicoanálisis. ¿Por qué? Uno de los motivos es que no conocía suficientemente su obra⁹. Más adelante trabajaré específicamente las citas de Schopenhauer, pero cabe adelantar que hasta 1919 –como lo dice en una carta a Lou Salomé¹⁰–, Freud no se había dedicado a leer atentamente a Schopenhauer. Las citas que encontramos con anterioridad respecto de esa fecha se remiten a una edición de los *Parerga und Paralipomena* o se trata del apartado *De la locura* que le mostrase su entonces discípulo Otto Rank.

Pero la cuestión no consiste en si Freud hubiera fundamentado o no su psicoanálisis desde una base schopenhaueriana (justamente por no poseer conocimiento suficiente). Freud no necesitaba de Schopenhauer o de la filosofía para fundar su psicoanálisis; apelar al pensamiento del filósofo podría haber generado descrédito¹¹. Un método psicoterapéutico no podía jactarse de tomar como principios ciertas ideas filosóficas teñidas de *metafísica* y *Nathurphilosophie*. Sin embargo, y a pesar de todo esto, la razón fundamental por la que Freud no importaba términos de la filosofía se debía al camino que él había elegido: el camino de la clínica médica; o lo que actualmente conocemos como clínica psicoanalítica.

Cuando la neurología y la psiquiatría se volvieron insuficientes para dar cuenta de los problemas que Freud se planteaba, éste necesitó elaborar una explicación a los interrogantes que le dejaba su práctica médica y a partir de allí es donde el psicoanálisis empieza. Pero no sólo esto, sino que este nuevo método psicoterapéutico debía tener ciertas bases que estuvieran en consonancia con el *zeitgeist*, un método científico positivo. Por eso encontramos en el primer psicoanálisis, un constante esfuerzo por parte de Freud para adecuar las explicaciones psicoanalíticas a cierto modelo mecanicista que explicase transparente y positivamente el acaecer de lo inconsciente. Aunque de todos modos este esfuerzo hubiera fracasado –por

ejemplo: el deseo como motor del psiquismo no era una tesis positivista-, Freud no podía darse el lujo de salirse de los cánones científicos.

En síntesis, jugaron un papel preponderante al menos tres cuestiones por las que Freud no adoptó ni al schopenheuerismo ni a cualquier otra base filosófica para la fundamentación del psicoanálisis:

1. El paradigma positivista predominante en la ciencia finisecular del siglo XIX.

2. La intención de Freud por hacer del psicoanálisis un método científico.

3. Un conocimiento insuficiente de la filosofía de Schopenhauer.

Estas hipótesis configuran históricamente la presente investigación.

1.3. Una cuestión de prioridad

El controvertido párrafo de *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* continúa de la siguiente manera:

"Por ello debía estar dispuesto -y lo estoy de buena gana- a resignar cualquier pretensión de prioridad en aquellos frecuentes casos en que la laboriosa investigación psicoanalítica no puede más que corroborar las intelecciones obtenidas por los filósofos *intuitivamente*"¹².

Continuando nuestro análisis surge el siguiente interrogante: si la cuestión en juego es la originalidad de la teoría psicoanalítica, nos preguntamos, ¿renuncia Freud a "*cualquier pretensión de prioridad*"? Frente al conocimiento de material filosófico anticipatorio del psicoanálisis, encontramos a Freud ambivalente que oscila entre un reconocimiento a regañadientes y una originalidad urgida por demostrar su condición. Este párrafo concentra la pasión pendular de Freud. Descomponiendo dicho texto, ubicamos el siguiente contrapunto:

1. "(...) la laboriosa investigación psicoanalítica" que "no puede más que corroborar intelecciones de filósofos". Si la frase terminase allí el reconocimiento de Freud a sus antecesores sería un simple reconocimiento y nada más que eso.

2. La frase concluye con un adverbio que problematiza la afirmación: *intuitivamente*. La palabra *intuitivamente* connota la tarea filosófica de tal modo que le permite a Freud darle una jerarquía a su propia investigación. La introducción del adverbio "*intuitivamente*" en referencia al modo en que los filósofos han tratado previamente los temas psicoanalíticos, le imprime a las elucubraciones freudianas un tinte reflexivo. Allí es donde el psicoanalista ubica la novedad de su teoría.

Sin embargo, no podemos decir que las reflexiones sobre la sexualidad y el deseo -voluntad-, el conocimiento y el inconsciente, hayan sido cuestiones enunciadas *intuitivamente* por Schopenhauer. Freud estaba al tanto de que estas cuestiones habían sido tratados por los filósofos. Conocía la -por aquel entonces tan difundida- obra de Eduard von Hartmann, *La filosofía del inconsciente*, y en algún punto es por esto, por tener un conocimiento *intuitivo* de esto, que no lee a Nietzsche, como nos los dice de corrido en el mismo párrafo de *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*:

"En una época posterior, me rehusé el elevado goce de las obras de Nietzsche con esta motivación conciente: no quise que representación-expectativa de ninguna clase viniese a estorbarme en la elaboración de las impresiones psicoanalíticas"¹³.

¿Por qué debería existir algún estorbo? Es claro que si Freud decide no leer es porque el estorbo existe previamente a que exista cualquier tipo de acto de conocimiento¹⁴. Pero, ¿de qué estorbo se trata? Aquí retomamos una cuestión fundamental para el psicoanálisis: el peligro de que dicha teoría pudiese ser entendida como una extensión de la filosofía romántica. Entonces se hubiera introducido un riesgo: que la originalidad del psicoanálisis no se hubiese comprendido como un avance de la medicina.

Asociar al psicoanálisis con la filosofía fomentaría una ceguera que Freud temía: la imposibilidad de advertir una teoría original, una *Szienza Nuova*.

1.4. Relevamiento de datos: el Schopenhauer que Freud conoció

Volviendo sobre el tema puntual de la supuesta ignorancia freudiana sobre Schopenhauer, existen varios puntos que conviene señalar. Si tomamos las citas de Schopenhauer hechas por Freud en 1920 para *Más allá del principio del placer*, en 1921 para *Psicología de las masas y Análisis del yo*; y en 1900 para *La interpretación de los sueños*; advertimos que éstas tomadas en conjunto fueron extraídas de un mismo libro: una edición de 1851 de *Parerga und Paralipomena*. Las referencias de *La interpretación de los sueños* pertenecen a *Ensayo sobre visión de fantasmas y su relación con los espectros*¹⁵; y las citas de *Más allá del principio del placer* y la de *Psicología de las masas y análisis del yo*, corresponden a ensayos incluidos en los mismos *Parerga*: me refiero a *Sobre la aparente intencionalidad en cuestiones singulares y Símbolos, parábolas y fábulas* respectivamente. No sólo la edición es la misma, sino que la paginación indicada por Freud nos permite afirmar que todas las citas pertenecen a un mismo volumen ya que respetan una secuencia: en *La interpretación de los sueños*, págs. 246-249¹⁶; en *Más allá del principio del placer*, pág. 236¹⁷; y en *Psicología de las masas y análisis del yo*, pág. 31¹⁸.

Estos argumentos pasan a ser menores si advertimos que la bibliografía de cada una de estas citas remite al mismo libro: Schopenhauer (1851). *Parerga und Paralipomena*, Leipzig. (2 ed., Berlin, 1862). En *Sämtliche Werke* (ed. Por Hübscher), Leipzig, 1938¹⁹. Estos datos no responden a nuestros interrogantes, sin embargo abren el juego a las siguientes reflexiones.

Es curioso que Freud hubiese utilizado en 1900 un libro de filosofía con el que engorda distintos argumentos sobre el sueño; y que luego, en 1914 relate que le fueron presentadas *novedosas* y al mismo tiempo *antiguas* ideas de Schopenhauer; que evitó la lectura de Nietzsche; y que en 1920 y 1921 vuelva a utilizar el mismo libro para citar nuevamente a Schopenhauer, aunque esta vez, se trate un Schopenhauer del cual tiene

noticia²⁰. Es posible que hacia 1900²¹, Freud hubiese sido asesorado o quizá alguien le indicara ciertas páginas de los *Parerga*, regalándole un ejemplar; o que tal vez él mismo lo comprara por indicación de algún entendido. Lo curioso es cómo después de haber leído a Schopenhauer, Freud no comentó nada dado que las ideas del filósofo resultan tan afines a las suyas. Más curioso aún resulta que catorce años después de su trabajo sobre los sueños comente que su concepto de *represión* fue una concepción desarrollada por él con total *independencia* de otros factores sin que hubiese alguna *influencia* que debiera a nadie, y que contemplase con orgullo su "falta de erudición libresca", lo que le permitió el genial invento de la *Verdrängung*.

1.5. Una interpretación psicoanalítica

En 1909, Freud escribe el primer historial sobre neurosis obsesiva, *A propósito de un caso de neurosis obsesiva*. Encontramos en el punto F de dicho escrito (*El ocasionamiento de una enfermedad*), en una nota al pie de página²², lo siguiente:

"Es preciso admitir entonces que para la neurosis obsesiva existen dos clases de saber y de tener noticia, y con igual derecho se puede afirmar que el neurótico obsesivo 'tiene noticia' de sus traumas como que 'no tiene noticia de ellos'. En efecto, tiene noticia de ellos en la medida en que no se los ha olvidado, pero no tiene noticia de ellos puesto que no disciende su significado. Por otra parte, a menudo no ocurre otra cosa en la vida normal. Los mozos que atendían al filósofo Schopenhauer en su café 'tenían noticia' de él en cierto sentido, en una época en que él era desconocido en otro aspecto y fuera de Francfort, pero no en el sentido que hoy asociamos con el 'tener noticia' de Schopenhauer"²³.

He aquí lo que considero como paradigmático en la relación que Freud tenía con su *objeto interno* "el filósofo Schopenhauer". Resulta conocida el hecho de que Arthur Schopenhauer fuera un gran neurótico: se sabe de sus hábitos estrafalarios a la hora de comer, es lamentablemente recordado por su soberbia en debates públicos, se advierte en sus ácidos comentarios contra Fichte, Schelling y Hegel y en su altanería advertida en su modo de escribir; todo esto salta a la vista de manera evidente si consideramos

su estilo de vida. Sus rasgos de personalidad eran propios de un neurótico obsesivo (cuestión que hace más pertinente aún la inclusión de su figura en el mencionado ensayo sobre neurosis obsesiva).

Sin embargo, más allá de los hábitos estrafalarios del filósofo, la pregunta que surge al leer este material es la siguiente, ¿hasta qué punto no se puede leer este párrafo como material analítico, tal como el mismo Freud entendía esta tarea? ¿Está Freud hablando de la neurosis obsesiva, de Schopenhauer o es acaso este un punto de intersección de vectores en donde hallamos al *sujeto Freud*?²⁴

No sería descabellado considerar así este párrafo, curiosamente ubicado como nota al pie, secundariamente incluido en el texto. Destaco este fenómeno dado que es ésta una típica observación psicoanalítica, un estilo que el mismo Freud nos legó para psicoanalizar. Irónicamente esta lectura resulta puramente freudiana; estoy tentado de creer que incluso Freud mismo leería este párrafo como nosotros. Se torna evidente cómo actúa el mecanismo que opera sobre las "noticias" que Freud tiene de Schopenhauer: alguien que existe en la consciencia pero que no es valorado (significado) en la dimensión que amerita.

Como lo sugiere Paul-Laurent Assoun en *Freud, la filosofía y los filósofos* (1976), podemos interpretar psicoanalíticamente a Freud, "...podrá dudarse de la validez de la comparación, pero el hecho es un síntoma indudable de la presencia de la persona de Schopenhauer en el espíritu de Freud de una manera preconsciente que sólo espera una remota asociación de ideas para actualizarse"²⁵. En efecto, a Freud le sucede lo mismo que a los mozos; de hecho Freud es los mozos: "Los mozos que atendían al filósofo Schopenhauer en su café 'tenían noticia' de él en cierto sentido, en una época en que él era desconocido en otro aspecto y fuera de Francfort". Léase de este modo: Freud tenía noticias de Schopenhauer en el sentido de saber que el filósofo alemán existía, claro está, fuera de su obra psicoanalítica (fuera de Frankfurt). "Pero no en el sentido que hoy asociamos con el 'tener noticia' de Schopenhauer"; o sea, como Freud acaba de tener noticias de Schopenhauer por intermedio de Otto Rank; cuestión que 5 años después desembocará en la historización que hace en *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*. Una vez más, la analogía que propongo como interpretación se

puede formular sintéticamente del siguiente modo: *Schopenhauer es conocido para los mozos y para Freud (en tanto que existe como un dato de la realidad; para los mozos un cliente, para Freud un filósofo), al mismo tiempo que Schopenhauer es desconocido como filósofo, tanto para los mozos como para Freud.* Véase el cuadro I.1.1.

Cuadro I.1.1
Interpretación del comentario de Freud sobre Schopenhauer
(1909)

Freud dice:	Interpretación:
Los mozos que atendían al filósofo Schopenhauer en su café 'tenían noticia' de él en cierto sentido, en una época en que él era desconocido en otro aspecto y fuera de Francfort, pero no en el sentido que hoy asociamos con el 'tener noticia' de Schopenhauer.	Schopenhauer es conocido para Freud -en tanto que existió como filósofo-, al mismo tiempo que Schopenhauer es desconocido -por la importancia que su filosofía posee como antecedente de los planteos psicoanalíticos.

Assoun interpreta este "síntoma preconsciente" de Freud sobre la base de una identificación de éste hacia Schopenhauer y a raíz de su sentimiento de soledad en el período de gestación del psicoanálisis: Freud era por aquella época el solitario de Viena, imagen que remite a Schopenhauer, el solitario de Frankfurt²⁶. Si bien concuerdo con esta interpretación de Assoun, no considero que sea del todo válida, puntualmente en esta mención puntual a Schopenhauer. Es cierto que en algún momento -antes o después-, Freud se hubiese identificado con el solitario de Frankfurt frustrado por la falta de reconocimiento y adhesión a sus ideas en la primera época del psicoanálisis. Sin embargo considero que el comentario del historial del hombre de las ratas está más vinculado al impacto del tener noticias de la teoría de la represión que Otto Rank le hubiera ofrecido a Freud, que a una cuestión identificatoria de soledad. Esta consideración se fundamenta en el material del comentario mismo que, dicho sea de paso en ningún momento hace alusión alguna a situaciones o sentimientos de soledad. Considero pues, la interpretación de

Assoun como válida, pero en relación con la lectura que éste efectúa sobre cierta descripción genérica de los sentimientos de Freud y su identificación hacia Schopenhauer como "el paria excluido de la comunidad científica"²⁷.

No considero que la interpretación de Assoun válida tomando como referencia la mención que Freud realiza en el escrito del hombre de las ratas en la que se notifica de la importancia de Schopenhauer para sus ideas psicoanalíticas. Tampoco queda claro por qué Assoun se refiere a este hecho como un "síntoma" de una "presencia preconscious". Este modo de referir lo que a Freud le ocurría tampoco resulta esclarecedor de lo que el texto citado implica ya que la interpretación de Assoun consiste más en una construcción, en estricto sentido psicoanalítico²⁸, que un análisis de la situación que Freud atravesaba. Assoun inserta un sentido definido²⁹ (identificación de Freud con Schopenhauer) en una situación que implica otra cuestión (la angustia y el temor que urgían a Freud en los momentos que advertía que la originalidad de sus ideas peligraba). Quizá haya sido, el de 1909, un reconocimiento en todo su rigor ya que Freud lo realiza desde su mismo inconsciente (literalmente desde el inconsciente freudiano): la anécdota de Schopenhauer y los mozos es inconsciente, se trata un saber no sabido.

En la investigación sobre Schopenhauer y Freud, Assoun nos cuenta que la fecha en que Rank le comunica a Freud de la existencia de las ideas de Schopenhauer es 1909³⁰. Lógicamente que el párrafo de *El hombre de las ratas*, fue escrito posteriormente de haber recibido Freud la noticia sobre el párrafo de Schopenhauer sobre la locura³¹.

Lejos de refutar lo dicho, estas cuestiones no hacen más que tonificar las hipótesis que venimos barajando. Que un reconocimiento por parte de Freud sea confuso, es, paradójicamente, claro; y esta nota al pie de página no ha hecho más que ratificarlo. Por otro lado, es curioso que Freud cite a Schopenhauer siempre desde *Parerga und Paralipomena* y nunca desde *El mundo como voluntad y representación*. Este hecho es más significativo aún si tenemos en cuenta que el párrafo que Rank le mostró a Freud en su momento, que data de 1909, pertenece a los *Complementos de El mundo como voluntad y representación*. Incluso J. Strachey comenta en un apéndice que escribió para *Las resistencias contra el psicoanálisis* -apéndice especialmente preparado por Strachey para difundir la importancia que consideró que tuvo en

su momento el impacto de la obra de Schopenhauer sobre las elucubraciones de Freud-, la estrecha relación existente entre las ideas freudianas y las del filósofo de Danzig. Freud nunca citó *El mundo como voluntad y representación* como fuente mientras Strachey transcribe el párrafo³² que cree que más ha impactado al maestro de Viena; cuestión que –siguiendo a Freud- parece más una suposición que un hecho. Este es otro indicio del conflicto entre los núcleos freudianos “tener noticia de Schopenhauer” y “no tener noticia de Schopenhauer”.

Hay un último dato que hace más interesante aún esta mención de Schopenhauer en el historial del hombre de las ratas, y es el sentido que adquiere la explicación del mecanismo psíquico que Freud quiere ilustrar cuando introduce el comentario sobre el filósofo. El mecanismo al que Freud hace mención consiste en mantener separados a la *representación* de su *significación traumática*; de esta manera, la consciencia accede a la presencia de una *representación traumática* que, sin embargo, no se halla *adecuadamente significada*. ¿Acaso no es esto ilustrativo de lo que le pudo haber sucedido al mismo Freud, quien *freudianamente* estuviese *elaborando inconscientemente* y asimilando el impacto que le hubiera producido el hecho concreto de haberse enterado de lo que la filosofía de Schopenhauer *significaba* para el psicoanálisis? La noticia sobre la importancia de las ideas de Schopenhauer para Freud debe haber sido bastante fuerte ya que tuvieron que transcurrir cinco años desde el *insight* de la importancia de la filosofía de Schopenhauer hasta la publicación de la *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* en la que Freud pudo *elaborar* una posición pública.

Una cuestión que hace más intrigante aún toda esta situación es que cuando Freud habla de la introducción oficial de Schopenhauer en *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*; él mismo se refiere al pasaje que Otto Rank le mostrara refiriéndose a un mecanismo similar al descrito en el historial sobre neurosis obsesiva:

“No obstante, otros han leído ese pasaje (el que le mostró Otto Rank) y lo pasaron por alto sin hacer ese descubrimiento, y quizá lo propio me hubiera ocurrido si en años mozos hallara más gusto en la lectura de autores filosóficos”³³.

Cuadro I.1.2

Comparación de las referencias de Freud a Schopenhauer en 1909 y 1914

A propósito de un caso de neurosis obsesiva (1909b)	Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico (1914a)
<p>"Es preciso admitir entonces que para la neurosis obsesiva existen dos clases de saber y de tener noticia, y con igual derecho se puede afirmar que el neurótico obsesivo 'tiene noticia' de sus traumas como que 'no tiene noticia de ellos'. En efecto, tiene noticia de ellos en la medida en que no se los ha olvidado, pero no tiene noticia de ellos puesto que no disclame su significado. Por otra parte, a menudo no ocurre otra cosa en la vida normal. Los mozos que atendían al filósofo Schopenhauer en su café 'tenían noticia' de él en cierto sentido, en una época en que él era desconocido en otro aspecto y fuera de Francfort, pero no en el sentido que hoy asociamos con el 'tener noticia' de Schopenhauer"³⁴.</p>	<p>"En cuanto a la doctrina de la represión, es seguro que la concebí yo independientemente; no sé de ninguna influencia que me haya aproximado a ella, y durante mucho tiempo tuve a esta idea por original, hasta que Otto Rank nos exhibió aquel pasaje de <i>El mundo como voluntad y representación</i>, de Schopenhauer, donde el filósofo se esfuerza por explicar la locura. Lo que ahí se dice acerca de la renuencia a aceptar un fragmento penoso de la realidad coincide acabadamente con el contenido de mi concepto de represión, tanto, que otra vez puedo dar gracias a mi falta de erudición libresca, que me permitió hacer un descubrimiento. No obstante, otros han leído ese pasaje y lo pasaron por alto sin hacer ese descubrimiento, y quizá lo propio me hubiera ocurrido si en años mozos hallara más gusto en la lectura de autores filosóficos"³⁵.</p>

"Años mozos", "los mozos de Schopenhauer" y disquisiciones sobre mecanismos obsesivos: "mantener separados a la *representación* de su *significación traumática*", una representación que "no se halla *adecuadamente significada*". Ahora sumamos, "pasarle por alto sin hacer ese descubrimiento". Cinco años tardó Freud en reconocer públicamente su descubrimiento de Schopenhauer. Para un mayor esclarecimiento, se le propone al lector que haga él mismo la comparación a la luz de lo dicho en esta investigación en el cuadro I.1.2.

1.6. De la *negación de la voluntad* a la *pulsión de muerte*

Ocasionalmente Freud ha omitido datos de las fuentes que nutrieron al psicoanálisis. Un ejemplo conocido es del concepto de *pulsión de muerte* (*Todestrieb*) cuyo origen se remonta a Sabina Spielreim, aunque este dato haya llegado a nuestro conocimiento por biógrafos y comentadores³⁶, no por el mismo Freud. Otro concepto freudiano fundamental es *Ello* (*Es*), que fue tomado de Georg Groddeck³⁷, quien a su vez hubo de encontrar inspiración en el genial Friedrich Nietzsche³⁸. Si bien Schopenhauer puede ser incluido en esta lista, es justo reconocer que la deuda de Freud hacia el filósofo alemán es mucho menor que la que mantuvo hacia Spielreim y Groddeck.

Hallamos citado a Schopenhauer en el apartado VI de *Más allá del principio del placer* -texto en el que Freud presenta la dualidad *pulsión de vida / pulsión de muerte*. Sin embargo, no aparecen en el texto, y tampoco en el contexto, menciones sobre ideas y/o conceptos de Schopenhauer: me refiero a reflexiones sobre la *sexualidad*, la *voluntad* o la *muerte*; aquellos pensamientos más propios del filósofo en tanto y en cuanto todo este material pudiese resultar información interesante para Freud y que tanto vendrían al caso dado el tema que se encuentra trabajando³⁹. Excepto por la alusión a los *Parerga y Paralipomena* no hallamos otra mención hacia la figura de Schopenhauer y sus asuntos⁴⁰. La referencia que Freud hace de Schopenhauer es atinada y se encuentra ubicada en un lugar del texto adecuado para el curso de las ideas. Sin embargo, mientras se lee el párrafo, la cita de Schopenhauer pasa inadvertida como si se tratara de un mero dato anecdótico que engrosa los argumentos freudianos; cumple allí una función de mención a un antecedente que valida la propuesta del autor, aunque sin ser destacado tal como sucediese hacia 1900 en *La interpretación de los sueños*.

Llama poderosamente la atención este hecho, sobre todo si tenemos en cuenta la carta que Freud escribiera a Lou-Andreas Salomé el 1 de agosto de 1919 -momento en que el manuscrito de *Más allá del principio del placer* se encontraba en plena elaboración. En aquella carta Freud le comenta a su amiga "estoy leyendo a Schopenhauer por primera vez". Insisto en resaltar que es clave la coincidencia de la lectura de *El mundo como voluntad y representación* con la redacción de *Más allá del principio del placer*.

primera lectura de Schopenhauer, es lo que define que es ésta la primera vez que lo lee y nada más que eso. Pero de ningún modo podemos acordar con Freud que 1919 haya sido la fecha de su primera lectura de Schopenhauer. Ni siquiera podemos decir que fue la primera vez que leyó *El mundo como voluntad y representación* ya que el párrafo sobre la locura era conocido por indicación de Otto Rank diez años antes.

Por otra parte, ¿qué quiere decir '*no me gusta leer*'? Retomando la interpretación que venimos siguiendo sobre la actitud de Freud hacia la filosofía y los filósofos, podríamos entender esta "confesión" en directa relación a la ambivalencia que encontramos y reencontramos a lo largo de las menciones que el mismo Freud hiciese sobre Schopenhauer y los filósofos. Se trata de una cuestión *displacentera*, cuestión que está en el foco de las elucubraciones de Freud sobre *Más allá del principio del placer*, en el que se nos presenta el *principio de nirvana*, opuesto al *principio placer-displacer*. *Nirvana* es un término que Schopenhauer utiliza remitiéndose al budismo⁴⁴; sin duda que esta palabra india -que indica en Freud el principio psíquico de la descarga cero del aparato psíquico-, es una noción que seguramente ha rescatado de la sugerente *primera lectura* de Schopenhauer. "No me gusta leer", puede tener que ver nuevamente con un sentimiento desagradable por parte de Freud por anoticiarse de que la filosofía schopenhaueriana se le había anticipado en, exactamente, 100 años⁴⁵.

Precisemos cuestiones que nos aclaren la posición del *nirvana* en Freud. Que Freud hubiese utilizado el término *nirvana* no quiere decir que él hubiera tomado (importado) el concepto de *nirvana*. Podemos situar una diferencia entre *utilización de un término* e *importación de un concepto*; lo que Freud hace es *uso de un término*, al que le imprime un sentido peculiar en el contexto de sus ideas sobre la *pulsión de muerte*. Ya en 1895 -veinticinco años antes de *Más allá del principio del placer*-, encontramos menciones sobre el *principio de nirvana* de 1920 bajo la nomenclatura *principio de inercia*. En el *Proyecto de psicología para neurólogos* (1895b), Freud dice:

"Es el *principio de inercia neuronal* (*Grundprinzip der Neuronen-Trägheit*); enuncia que las neuronas procuran aliviarse de la cantidad [...] el *principio de inercia* explica en primer lugar la bi-escisión arquitectónica [de las neuronas] en motoras y sensibles, como un dispositivo para cancelar la recepción Q_n de mediante libramiento"⁴⁶.

También encontramos:

"El *sistema de neuronas* (*Neuronensystem*) está forzado a resignar la originaria *tendencia a la inercia* (*Tendenz zur Trägheit*), es decir al nivel cero (*zum Niveau = 0 aufzuguben*)"⁴⁷.

Queda claro que la concepción del *principio de nirvana* de *Más allá del principio del placer*, existía ya en los comienzos del psicoanálisis. De este modo, podemos decir con relación al *nirvana* que Freud utiliza un término nuevo (*nirvana*) para un concepto preexistente (*principio de inercia*), concepto que ya había trabajado el *Proyecto de psicología*. De allí proviene la condensación del nuevo término-concepto: *principio de nirvana*.

Sin embargo, la connotación que el término *nirvana* le imprime a dicho principio, es digna de Schopenhauer. *Inercia* es un término que nos remite a la física (en este caso puntual a la biología), en cambio, *nirvana* nos remite a la sabiduría milenaria india; de no resultar así, al menos nos remite directamente a la obra de Schopenhauer.

Volviendo a *Más allá del principio del placer* me pregunto, ¿por qué no se explaya allí Freud en las ideas de Schopenhauer? ¿Por qué no sigue desarrollando el tema de la muerte a expensas de Schopenhauer? Es llamativo que en 1932, en *las Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, mientras Freud expusiera su teoría de la *pulsión de muerte*, hubiese hecho el siguiente comentario:

"Acaso digan ustedes, encogiéndose de hombros: 'Esto no es ciencia de la naturaleza, es *filosofía schopenhaueriana* (*Schopenhauerische Philosophie*)'. Pero, ¿por qué señoras y señores, un pensador audaz no podría haber colegido lo que luego una laboriosa y sobria investigación de detalle confirmaría? Además, todo ya se dijo alguna vez, y muchos dijeron cosas semejantes antes de Schopenhauer"⁴⁸.

introducir aquí la obra de Schopenhauer para discutir con Freud. Lo importa es resaltar es lo que Freud dijo de Schopenhauer, lamentablemente resulta algo muy lejano de lo que Schopenhauer propone como su propia filosofía. Debemos entender que la maniobra que Freud hizo consistió en servirse de antecedentes para argumentar lo propio, al precio de exponer su incompreensión sobre Schopenhauer.

¡Cuánto más hubiese aprovechado Freud la filosofía si no hubiese visto amenazada su originalidad! La ambivalencia de Freud consistió en: "ser original sin deber nada a otros" y "servirse de antecedentes que respalden sus argumentos"; entre estos dos polos pendula su angustia y radica su inhibición frente a los filósofos.

1.7. ¿Una cuestión de Orgullo?

En una época posterior, me rehusé el elevado goce de las obras de Nietzsche con esta motivación conciente: no quise que representación-expectativa de ninguna clase viniese a estorbarme en la elaboración de las impresiones psicoanalíticas.

S. Freud, Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico

¿Por qué leer a Nietzsche podría convertirse en un obstáculo? En este sentido Lacan reivindica al psicoanálisis como una disciplina que está abierta al diálogo con la filosofía y que se nutre de la misma ganando vuelo teórico. De hecho, y casi irónicamente, al joven Lacan lo motiva el estudio del alemán –idioma que utilizará en sus seminarios y escritos para citar a Freud en su lengua original–, justamente su inquietud por leer a Nietzsche. Datos que ratifican aún más la ambivalencia que Freud tuvo frente a la filosofía y los filósofos.

Quiero presentar un último ejemplo en función de la relación de Freud hacia Schopenhauer y el conocimiento de su filosofía. Nos ubicamos en el apartado VI de *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921). Encontramos allí una referencia a Schopenhauer en una nota al pie de página –nuevamente– en la que hace una alusión al filósofo sobre la metáfora de los puercoespines⁵¹, cita tomada de los mencionados *Parerga und Paralipomena*.

Como en *Más allá del principio del placer*, también aquí la referencia queda como un mero dato anecdótico. No es difícil concluir, como dirían algunos terapeutas, que éste es un patrón que se reitera persistentemente quedando plasmado en la obra freudiana.

Vuelvo a recordar el psicosomático *ello* de Georg Groddeck que ni siquiera ha sido mencionado en *El yo y el ello* (1923b), me refiero a la noción de *Das Es* sugerida por Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* (título irónicamente parafraseado por Freud en *Más allá del principio del placer*)⁵². ¿Figura en la obra de Freud alguna mención o crédito al término de Georg Groddeck? ¿O tal vez a Friedrich Nietzsche? Sólo encontramos algún reconocimiento por parte de J. Strachey en su nota introductoria a *El yo y el ello*⁵³. Si bien el presente capítulo se remite únicamente a la relación intelectual de Freud con Schopenhauer —el conocimiento que el primero llegó a tener del segundo—, este ejemplo puntual del *ello* de Groddeck y Nietzsche⁵⁴, nos sirve para comprender que la ambivalencia de Freud no se remitía exclusivamente a Schopenhauer, sino que era una actitud que Freud tomó hacia aquellas figuras y pensamientos que hubiesen podido poner en riesgo la autenticidad de sus concepciones psicoanalíticas. No me interesa, tampoco me parece pertinente, realizar una inducción a partir del presente trabajo sobre lo que a Freud le ha sucedido con esto o con lo otro, generando polémicas estériles. Generalizar este material implicaría llevar actitudes de Freud a un nivel impertinente. Me interesa señalar que: lo que a Freud le ocurrió con la filosofía de Schopenhauer no se debía exclusivamente a una cuestión personal con éste, más bien era algo que a Freud le sucedía con fuentes de amenaza a su originalidad y/o hacia aquello que desprestigiase sus ideas. En este marco entran las figuras de Schopenhauer, también Nietzsche y podríamos hacer una lista con varios nombres. Pero estos menesteres exceden nuestro propósito.

1.8. Heridas, resistencias y narcisismos

Que la vida pulsional de la sexualidad en nosotros no puede domarse plenamente, y que los procesos anímicos son en sí inconscientes (...) equivalen a aseverar que el yo no es el amo en su propia casa. Ambos reunidos, representan la tercera afrenta al amor propio, que yo llamaría psicológica.

S. Freud, Una dificultad del psicoanálisis.

Los 'años salvajes de la filosofía' (...) ignoraron a un filósofo que, con gran anticipación había pensado conjunta y radicalmente las tres grandes humillaciones de la megalomanía humana.

R. Safranski, Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía.

A partir de Freud, se popularizó lo que se denomina las "tres heridas narcisistas de la humanidad". En *Una dificultad del psicoanálisis* (1917c), Freud nos cuenta en este ensayo que existen *razones afectivas*⁵⁵ más que *intelectuales* en la resistencia de su ciencia psicoanalítica, "algo por lo cual el psicoanálisis se enajena los sentimientos del receptor disuadiéndolo de prestarle interés o creencia"⁵⁶. En dicho escrito Freud hace una exposición escueta de los deberes que se propone la teoría y las herramientas con que cuenta. Es cuando concluye el apretado comentario que refiere: "Tras esta introducción, quisiera señalar que el narcisismo universal, el amor propio de la humanidad, ha recibido hasta hoy tres graves afrentas de la investigación científica"⁵⁷. Las afrentas son: la *cosmológica*, la *biológica* y la *psicológica*⁵⁸.

La *afrenta cosmológica* consiste en aceptar que la tierra no es el centro del universo, afrenta que le valió una buena cantidad de años en la cárcel a Galileo⁵⁹; emblemático responsable del *insight humano* sobre la posición de la tierra en el universo. La *afrenta biológica* consiste en que "el hombre no es nada diverso del animal, no es mejor que él; ha surgido del reino animal y es pariente próximo de algunas especies, más lejano de otras"⁶⁰, quién encarna paradigmáticamente esta afrenta no es otro que Charles Darwin. "Sin duda que la más sentida fue la tercera afrenta, la psicológica"⁶¹, obviamente, ésta no es otra que la del descubrimiento del inconsciente, la herida que ha abierto el discurso psicoanalítico, discurso que sostiene "que el yo no es el amo en su propia casa (*Ich nicht Herr sei un seigem eigenen Haus*)"⁶².

Como en *Más allá del principio del placer*, también aquí la referencia queda como un mero dato anecdótico. No es difícil concluir, como dirían algunos terapeutas, que éste es un patrón que se reitera persistentemente quedando plasmado en la obra freudiana.

Vuelvo a recordar el psicossomático *ello* de Georg Groddeck que ni siquiera ha sido mencionado en *El yo y el ello* (1923b), me refiero a la noción de *Das Es* sugerida por Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* (título irónicamente parafraseado por Freud en *Más allá del principio del placer*)⁵². ¿Figura en la obra de Freud alguna mención o crédito al término de Georg Groddeck? ¿O tal vez a Friedrich Nietzsche? Sólo encontramos algún reconocimiento por parte de J. Strachey en su nota introductoria a *El yo y el ello*⁵³. Si bien el presente capítulo se remite únicamente a la relación intelectual de Freud con Schopenhauer —el conocimiento que el primero llegó a tener del segundo—, este ejemplo puntual del *ello* de Groddeck y Nietzsche⁵⁴, nos sirve para comprender que la ambivalencia de Freud no se remitía exclusivamente a Schopenhauer, sino que era una actitud que Freud tomó hacia aquellas figuras y pensamientos que hubiesen podido poner en riesgo la autenticidad de sus concepciones psicoanalíticas. No me interesa, tampoco me parece pertinente, realizar una inducción a partir del presente trabajo sobre lo que a Freud le ha sucedido con esto o con lo otro, generando polémicas estériles. Generalizar este material implicaría llevar actitudes de Freud a un nivel impertinente. Me interesa señalar que: lo que a Freud le ocurrió con la filosofía de Schopenhauer no se debía exclusivamente a una cuestión personal con éste, más bien era algo que a Freud le sucedía con fuentes de amenaza a su originalidad y/o hacia aquello que desprestigiase sus ideas. En este marco entran las figuras de Schopenhauer, también Nietzsche y podríamos hacer una lista con varios nombres. Pero estos menesteres exceden nuestro propósito.

1.8. Heridas, resistencias y narcisismos

Que la vida pulsional de la sexualidad en nosotros no puede domarse plenamente, y que los procesos anímicos son en sí inconscientes (...) equivalen a aseverar que el yo no es el amo en su propia casa. Ambos reunidos, representan la tercera afrenta al amor propio, que yo llamaría psicológica.

S. Freud, Una dificultad del psicoanálisis.

Los 'años salvajes de la filosofía' (...) ignoraron a un filósofo que, con gran anticipación había pensado conjunta y radicalmente las tres grandes humillaciones de la megalomanía humana.

R. Safranski, Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía.

A partir de Freud, se popularizó lo que se denomina las "tres heridas narcisistas de la humanidad". En *Una dificultad del psicoanálisis* (1917c), Freud nos cuenta en este ensayo que existen *razones afectivas*⁵⁵ más que *intelectuales* en la resistencia de su ciencia psicoanalítica, "algo por lo cual el psicoanálisis se enajena los sentimientos del receptor disuadiéndolo de prestarle interés o creencia"⁵⁶. En dicho escrito Freud hace una exposición escueta de los deberes que se propone la teoría y las herramientas con que cuenta. Es cuando concluye el apretado comentario que refiere: "Tras esta introducción, quisiera señalar que el narcisismo universal, el amor propio de la humanidad, ha recibido hasta hoy tres graves afrentas de la investigación científica"⁵⁷. Las afrentas son: la *cosmológica*, la *biológica* y la *psicológica*⁵⁸.

La *afrenta cosmológica* consiste en aceptar que la tierra no es el centro del universo, afrenta que le valió una buena cantidad de años en la cárcel a Galileo⁵⁹; emblemático responsable del *insight humano* sobre la posición de la tierra en el universo. La *afrenta biológica* consiste en que "el hombre no es nada diverso del animal, no es mejor que él; ha surgido del reino animal y es pariente próximo de algunas especies, más lejano de otras"⁶⁰, quién encarna paradigmáticamente esta afrenta no es otro que Charles Darwin. "Sin duda que la más sentida fue la tercera afrenta, la psicológica"⁶¹, obviamente, ésta no es otra que la del descubrimiento del inconsciente, la herida que ha abierto el discurso psicoanalítico, discurso que sostiene "que *el yo no es el amo en su propia casa* (*Ich nicht Herr sei un seigem eigenen Haus*)"⁶².

Personalmente no estoy de acuerdo en que la tercera afrenta sea la más sentida. Considero que fue mucho más dura y problemática la primera estocada; en segundo lugar propondría la herida freudiana y por último la biológica; claro es que esta clasificación es totalmente personal. Según mi criterio, esto puede ser bien ponderado según los años de resistencia que tuvo que tolerar por contrapartida cada afrenta histórica. Es claro que las reprimendas que hubo contra los "herejes" que tuvieron la pretensión que la tierra no fuese el centro del universo, eran perseguidos y condenados. Si comparamos a Galileo con Freud, convengamos que el segundo no tuvo tanto de qué quejarse.

Acotando el asunto y evitando que el tema termine por convertirse en una discusión de *ranking*, es importante destacar que lo que aquí está en juego, no es otra cosa que el narcisismo de Freud. El maestro sangra por la herida de quienes lo afrentaron en su momento condenándolo transitoriamente a la soledad que lo hizo sufrir. Encontramos un hombre lastimado y orgulloso por ser el humano "más hiriente y brillante de todos los tiempos".

Sin embargo, Freud reconoce los antecedentes de su psicoanálisis. En lo que parecería ser el punto más alto de un *climax narcisístico*, el psicoanalista cita a Schopenhauer:

"Acaso entre los hombres sean los menos quienes tienen en claro cuán importantísimo paso, para la ciencia y para la vida, significaría el supuesto de unos procesos anímicos inconscientes. Apresurémonos a agregar, empero, que no fue el psicoanálisis el primero en darlo. Cabe citar como predecesores a renombrados filósofos, sobre todo al gran pensador Schopenhauer, cuya 'voluntad' inconsciente (*unbewußter „Wille“*) es equiparable a la 'vida pulsional' (*seelischen Trieben*) del psicoanálisis. Es el mismo pensador, por lo demás, que con palabras de inolvidable acento ha recordado a los hombres la significación siempre subestimada de su *pujar sexual* (*Sexualtrebens*). El psicoanálisis sólo ha tenido prioridad en esto: no se limitó a afirmar en abstracto esas dos tesis tan penosas para el narcisismo (la significación de la sexualidad y la condición de inconsciente de la vida anímica), sino que las demostró en un material que toca personalmente a cada quien y lo obliga a tomar posición frente a ese problema. Pero por eso mismo se atrajo la aversión y las resistencias que no osan enfrentarse con el gran filósofo (*den großen Namen des Philosophen*)"⁶³.

Así concluye Freud su ensayo. Podemos decir que este párrafo es el más lúcido y menos conflictivo en relación con lo que hemos visto sobre sus referencias a Schopenhauer. Han pasado varias décadas desde la publicación de este ensayo y no se puede más que verificar y reafirmar lo dicho por Freud. Es muy cierto todo lo enunciado, es muy precisa y adecuada la relación que hace el psicoanalista entre *voluntad* y *vida pulsional*; es importante ver cómo con estos argumentos, lejos de hacerle perder prestigio a Freud –tal como está sugerido en el párrafo de 1914 de *Contribución*-, encontrando con justicia qué le corresponde a Schopenhauer y qué le corresponde a él: Freud llega a sus conceptos psicoanalíticos por los caminos que le ofrece la medicina.

Notas

¹ Diccionario Salvat, 1992, pág. 592.

² Un segundo intento será la publicación de su *Autobiografía* en 1925.

³ El epígrafe que inaugura la última sección de *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* (1914a), hace una clara alusión al suizo: "Abrevia! En el Juicio Final eso no es más que un cuesco". Aquí, "Juicio Final" está escrito originalmente "Jungsten Tag", que literalmente significa 'último día'. En alemán, el sustantivo se escribe con mayúscula, pero el adjetivo no, por lo que Tag (día) se encuentra en consonancia con las reglas ortográficas, pero "Jungsten", que debiera estar escrito en minúsculas, está escrito así en referencia a C. G. Jung (OC, 1914a, Tomo XIV, pág. 41. GW, 1914a, Zehnter Band, Seite 89).

⁴ OC, 1914a, Tomo XIV, pág. 15. GW, 1914a, Zehnter Band, Seite 53.

⁵ Este párrafo es también trabajado por Paul-Laurent Assoun en su libro *Freud, la filosofía y los filósofos* (1976).

⁶ OC, 1914a, Tomo XIV, pág. 15. GW, 1914a, Zehnter Band, Seite 53.

⁷ Freud acuñó el término metapsicología como análogo al término metafísica. Sin embargo, como toda analogía, esta relación implicaba similitudes y diferencias. Por otra parte, una cuestión radica en lo que Freud intentaba (diferenciarse de la metafísica) y otra cuestión diferente lo era que Freud hacía (definir a la metapsicología en relación a la metafísica). Este tema será ampliado en la parte II, capítulo 1.1.

⁸ En el trabajo de Corinne Enaudeau *La paradoja de la representación* (1998), encontramos la siguiente referencia extraída de la conferencia *La descomposición de la personalidad psíquica* de 1932: "...lo reprimido es para el yo una tierra extraña, una tierra extraña interna, así como la realidad (permítaseme esta expresión inhabitual) es una tierra extraña externa" (Enaudeau, 1998, pág. 158). OC, 1933a, Tomo XXII, pág. 53. GW, 1933a (1932), Band, Seite 90.

⁹ Es fundamental destacar la importancia de la *moda schopenhaueriana* en cualquier círculo intelectual germano-parlante a fines de siglo XIX.

¹⁰ Correspondencia Freud - Andreas Salomé, Carta del 1 de agosto de 1919, págs. 122-123.

¹¹ Haciendo uso de nuestro rico lunfardo podríamos decir que hubiese sido *un quemo*.

¹² OC, 1914a, Tomo XIV, pág. 15. GW, 1914a, Zehnter Band, Seite 53.

¹³ OC, 1914a, Tomo XIV, pág. 15. GW, 1914a, Zehnter Band, Seite 53.

¹⁴ De hecho, qué peor estorbo que el necio prejuicio.

¹⁵ *Versuch über das Gesitersehen uns was damit zusammenhangt*, existe edición castellana en separata. También se puede encontrar en el primer tomo de *Parerga y paralipomena*.

¹⁶ OC, 1900, Tomo IV, págs. 61-62. GW, 1900, Zweiter und Dritter Band, Seiten 38-39.

¹⁷ OC, 1920a, tomo XVIII, págs. 48-49. GW, 1920a, Dreizehnter Band, Seite 53.

¹⁸ OC, 1921, Tomo XVIII, pág. 96. GW, 1921, Dreizehnter Band, Seite 110.

¹⁹ Para citar la fuente, dejé de lado los datos que tuvieran que ver con los de cada cita, recatando aquellos otros que tuviesen que ver exclusivamente con el libro.

²⁰ Sin intercalar en todos estos datos la carta que Freud le escribiese a Lou-Andreas Salomé en agosto de 1919. Este punto será desarrollado en el apartado 6. De originalidades.

²¹ En aquel momento Freud no había conocido aún a Otto Rank.

²² En la edición de Strachey figura como nota N° 33. Esta nota no es agregada posteriormente al texto, sino que forma parte del texto original.

²³ OC, 1909b, Tomo X, págs. 154-155, n. 33. GW, 1909b, Siebenter Band, Seite 416, n. 1. El resaltado es mío.

²⁴ En alusión al concepto de *sujeto del inconsciente*.

²⁵ Assoun, 1976, pág. 190.

²⁶ Assoun, 1976, pág. 190.

²⁷ Assoun, 1976, pág. 191.

²⁸ En el *Diccionario de Psicoanálisis* de Roudinesco y Plon encontramos la siguiente definición del término *construcción*: "...una elaboración que el analista debe absolutamente realizar en la cura (lo mismo que un científico en su laboratorio) para reconstruir literalmente la historia infantil e inconsciente del sujeto" (Roudinesco, Plon; 1998, pág. 539).

²⁹ No es la primera vez que Assoun hace este tipo de interpretaciones. Jacques Bouveresse en su trabajo sobre Wittgenstein y Freud es muy duro con Assoun acusándolo de sobreinterpretar cuestiones atinentes a la relación entre Wittgenstein y Freud. Para mayor información consúltese el trabajo de Bouveresse *Filosofía, mitología y pseudociencia* (1991).

³⁰ Assoun, 1976, pág. 178.

³¹ En una nota al pie -N° 4- de *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico* (1911b), Freud nos cuenta que se trata del capítulo 32 del Tomo II, adiciones al libro III de *El mundo como voluntad y representación*. El título del capítulo es *De la locura*.

³² El párrafo citado por Strachey es del libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación*, capítulo XLII, 'La vida de la especie'.

³³ OC, 1914a, Tomo XIV, pág. 15. GW, 1914a, Zehnter Band, Seite 53. El resaltado es mío.

³⁴ OC, 1909b, Tomo X, págs. 154-155, n. 33. GW, 1909b, Siebenter Band, Seite 416, n. 1.

³⁵ OC, 1914a, Tomo XIV, pág. 15. GW, 1914a, Zehnter Band, Seite 53.

³⁶ Esta cuestión es tratada detalladamente por Ernst Jones, Peter Gay y Emilio Rodríguez en sus respectivas biografías.

³⁷ Consúltese al respecto el trabajo de Georg Groddeck *Sobre Ello* (1917).

³⁸ Ver "Más allá del bien y del mal" (1997[1885]). Edición de Alianza Editorial con introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. En dicha edición se sugiere la lectura del aforismo 17 de la Sección primera, pág. 38. Este tema será desarrollado en el siguiente apartado 7.

³⁹ Sabemos que por esa fecha Freud había estado leyendo *El mundo como voluntad y representación*.

⁴⁰ El Texto dice: "Inadvertidamente hemos arribado al puerto de la filosofía de Schopenhauer, para quien la muerte es el 'genuino resultado' y, en esa medida el fin de la vida, mientras que la pulsión sexual es la encarnación de la voluntad de vivir". *Más allá del principio del placer* (OC, 1920a, Tomo XVIII, págs. 48-49. GW, 1920a, Dreizehnter Band, Seite 53). Como se verá más adelante, esta interpretación que Freud hace de Schopenhauer es imprecisa.

⁴¹ Correspondencia Freud - Andreas Salomé, Carta del 1 de agosto de 1919, págs. 122-123.

⁴² Tánatos merodeaba al círculo freudiano: Anton von Freund, Victor Tausk y Sophie Freud -hija del "profesor"-, fueron muertes que contextualizaron la redacción de *Más allá del principio del placer*.

⁴³ En los capítulos que Schopenhauer escribió sobre la vida y la muerte en *El mundo como voluntad y representación*, el filósofo deja bien en claro que para su sistema la muerte no es el fin de la vida, ya que en la muerte muere el individuo pero no la especie. La muerte es una apariencia; de hecho, para Schopenhauer es erróneo contraponer los términos vida y muerte; más bien dirá que vida y muerte forman parte de la misma vida y propondrá como par antitético *vida y nada*; posteriormente en la misma obra este par antitético dará lugar a la famosa antítesis *afirmación de la voluntad de vivir y negación de la voluntad de vivir*. A continuación se citan dos pasajes de la mencionada obra de Schopenhauer que ilustran lo antedicho:

"(...) cuando esté ahí la voluntad, también estará ahí la vida y, mientras estemos colmados de voluntad de vivir, no cabe preocuparnos por nuestro existir ni siquiera ante el espectáculo de la muerte. Desde luego, vemos que el individuo nace y muere, pero el individuo sólo es fenómeno, sólo existe para el conocimiento sumido en el principio de razón, cuyo alias es el principio de individuación; de cara a este conocimiento el individuo recibe su vida como un regalo, sale de la nada, sufre merced a la muerte la pérdida de ese regalo y retorna a la nada" (EMVR, Tomo I, Libro IV, §54, pág. 369. DWWV, Band 1, Viertes Buch, §54, Seite 392).

"El nacer y el morir son algo propio del fenómeno de la voluntad, o sea, de la vida, resultando consustancial a la voluntad el presentarse en individuos que nacen y mueren como efímeras manifestaciones bajo la forma del tiempo de aquello que en sí no conoce tiempo alguno, aun cuando ha de presentarse justamente del modo mencionado para objetivar su propia esencia. Nacimiento y muerte pertenecen de igual modo a la vida, manteniendo un equilibrio mutuo como condiciones recíprocas o, si se prefiere la expresión, como polos del fenómeno global de la vida" (EMVR, Tomo I, Libro IV, §54, pág. 369. DWWV, Band 1, Viertes Buch, §54, Seite 392).

Se recomienda la lectura de *El mundo como voluntad y representación*: EMVR: Tomo I, Libro IV, §54 y §57. Tomo II (Complementos), capítulos 41, 42 y 44. DWWV: Band 1, Viertes Buch, §54 und §57. Band 2 (Ergänzungen), Kapiteln 41, 42 und 44.

⁴⁴ En *El mundo como voluntad y representación*: EMVR, Tomo I, libro IV, §63. DWWV, Band 1, Viertes Buch, §63. Allí Schopenhauer refiere lo siguiente en función de su comentario sobre el *mito de trasmigración de las almas*:

"(...) tal como lo expresan los budistas, que no admiten ni el *Veda* ni las castas: «Debes alcanzar el nirvana, esto es, el estado en el que no haya estas cuatro cosas: nacimiento, vejez, enfermedad y muerte»" (EMVR, Tomo I, Libro IV, §63, págs. 455-456. DWWV, Band 1, Viertes Buch, §63, Seiten 500-501).

⁴⁵ Recordemos que *El mundo como voluntad y representación* fue terminado y publicado en los últimos meses de 1818 y los primeros de 1819; mientras que la lectura de Freud sobre Schopenhauer data de 1919.

⁴⁶ OC, 1895b, Tomo I, pág. 340. AAP: EEP, Seite 380. El resaltado y agregado en alemán son míos.

⁴⁷ OC, 1895b, Tomo I, pág. 341. AAP: EEP, Seite 381. El resaltado y agregado en alemán son míos.

⁴⁸ OC, 1933b (1932), Tomo XXII, págs. 99-100. GW, 1933b (1932), Band, Seiten 114-115. El resaltado y agregado en alemán son míos. Luego Freud agrega: "Y por otra parte, lo que decimos ni siquiera es en verdad lo que afirma Schopenhauer. No aseveramos que la muerte sea la meta única de la vida" (OC, 1933b (1932), Tomo XXII, págs. 99-100. GW, 1933b (1932), Band, Seiten 114-115). Esta concepción es errónea, para Schopenhauer la *vida* no es más que una expresión de la *voluntad de vivir*, y la *voluntad de vivir*, no tiene una finalidad, no hay un *telos*.

⁴⁹ OC, 1920a, Tomo XVIII, págs. 48-49. GW, 1920a, Dreizehnter Band, Seite 53.

-
- ⁵⁰ OC, 1913a, Tomo XIII, pág. 91. GW, 1913a, Neunter Band, Seite 108.
- ⁵¹ OC, 1921, Tomo XVIII, pág. 96. GW, 1921, Dreizehnter Band, Seite 110.
- ⁵² Véase *Más allá del bien y del mal*. Capítulo I, apartado 17.
- ⁵³ OC, 1923b, Tomo XIX, págs. 7-8. No figura en la edición alemana manejada en el presente trabajo.
- ⁵⁴ Obviamente que la relación Freud – Nietzsche no fue trabajada en este ensayo. Al respecto ver “Nietzsche y Freud”, de P. L. Assoun.
- ⁵⁵ OC, 1917c, Tomo XVII, págs. 129-131. GW, 1917c, Zwölfter Band, Seiten 3-6.
- ⁵⁶ OC, 1917c, Tomo XVII, pág. 129. GW, 1917c, Zwölfter Band, Seite 3.
- ⁵⁷ OC, 1917c, Tomo XVII, págs. 131. GW, 1917c, Zwölfter Band, Seiten 5-6.
- ⁵⁸ OC, 1917c, Tomo XVII, págs. 131-135. GW, 1917c, Zwölfter Band, Seiten 7-12.
- ⁵⁹ 360 años para ser precisos. Al respecto el lector puede consultar mi trabajo *La metáfora científica* (2000). Buscar en ‘Ateneos Clínicos’ de Nudo Psicoanalítico (2000).
- ⁶⁰ OC, 1917c, Tomo XVII, pág. 132. GW, 1917c, Zwölfter Band, Seite 8.
- ⁶¹ OC, 1917c, Tomo XVII, pág. 133. GW, 1917c, Zwölfter Band, Seiten 8-9.
- ⁶² OC, 1917c, Tomo XVII, pág. 135. GW, 1917c, Zwölfter Band, Seite 11. El resaltado y agregado en alemán son míos.
- ⁶³ OC, 1917c, Tomo XVII, pág. 135. GW, 1917c, Zwölfter Band, Seiten 11-12.

Capítulo 2

Antecedentes de estudios sobre Schopenhauer y Freud

2.1. Introducción

Antes de comenzar con la explicación del método y del *análisis epistemológico comparativo* es necesario hacer referencia a aquellos otros estudios que se han hecho sobre la relación entre Schopenhauer y Freud. Una importante cantidad de autores ha trabajado este vínculo de diferentes modos estableciendo relaciones y comparaciones más similares y más diferentes de la que propongo aquí. En la presente sección haré comentarios genéricos sobre los trabajos más importantes que sirven de antecedente para el posterior trabajo de análisis epistemológico comparativo (1). Como se advertirá, el criterio de selección de textos obedece exclusivamente a tres intereses: 1. Aquellos que versan sobre la comparación entre Schopenhauer y Freud (Bischler, Wisdom, Strachey, Procter-Gregg, Assoun, Rigaux, Raikovic, Young y Brook). 2. Aquellos otros que persiguen diferentes objetivos, aunque contemplen esta relación de un modo suficientemente importante (Mann, Ellenberger, Henry, Safranski, Magge, Enaudeau, Robertson, Aramayo, Rosset, Brès y Sebreli). 3. Un último grupo incluye ciertas menciones sobre diferentes relaciones entre Schopenhauer y Freud aunque insustanciales (Sternberg).

Figuran también otros trabajos emparentados con el campo del análisis epistemológico, la filosofía y el psicoanálisis, estudios que guardan relación con los temas aquí tratados pero que no tocan la relación Schopenhauer y Freud. El criterio de ordenamiento de estos trabajos obedece a una cuestión exclusivamente cronológica. La idea de ordenarlos de esta manera se basa en la consideración de que el lector podrá apreciar cómo se fueron sucediendo en el tiempo los modos de concebir la relación.

Posteriormente comentaremos algunos otros textos sobre Schopenhauer y Freud que han rozado el tema pero que no consideran esta relación como un tópico de interés importante (2).

Una vez presentados y comentados estos estudios, se establecerá qué elementos serán tomados y en qué medida para las posteriores comparaciones específicas entre los diversos términos de Schopenhauer y Freud.

2.1.1. *Marxismo y filosofía, de F. Sternberg (1932)*

Este trabajo de Fritz Sternberg se enmarca en un punto de vista socio-político. Para Sternberg, "El modo de producción del capitalismo pone de manifiesto diferencias fundamentales respecto de todas las formas de producción anteriores"¹. El autor vinculará en este escrito las ideas psicoanalíticas de Freud con relación a las variables sociopolíticas y socioeconómicas en que éste produjo su psicoanálisis. Sternberg trabaja el concepto de represión desde una lectura marxista:

"(...) se ha demostrado la intensificación de la lucha de clases obliga a las clases dominantes a reprimir elementos decisivos, para conservar la consciencia tranquila, y que esa represión es particularmente burda y torpe en materia económica"².

Sin embargo agrega: "Pero la represión va más allá aún y abarca toda la historia del pensamiento"³. Es allí, y en este contexto, que Sternberg presenta a la figura de Schopenhauer como alguien que, al respecto de la represión, "tuvo mucho que decir" antes que Freud⁴. Si nos atenemos a la importancia que tiene este antecedente a fines de la presente investigación, no queda mucho más que señalar. Sin embargo, haré algunas consideraciones adicionales sobre las ideas de Sternberg.

En cierto sentido comparto con el autor que para Schopenhauer: "La voluntad es el elemento primario, la represión, el intelecto lo secundario"⁵. Lo que no acabo de entender es que refiera que Schopenhauer ha planteado:

"(...) que el hombre genial sea aquel que conoce en forma pura, es decir, el hombre es el cual la representación es lo primario, en el cual la voluntad debe inclinarse ante la representación"⁶.

No conozco pasaje alguno de *El mundo como voluntad y representación* (fuente en la que Sternberg se basa), que sostenga esta idea (tampoco Sternberg ofrece citas o precisiones de cómo encontrar estas ideas en los textos de Schopenhauer). En todo caso, las ideas de Schopenhauer sobre *el conocimiento de la idea* o sobre *la negación de la voluntad de vivir*, poco tienen que ver con una jerarquización de la representación por sobre la voluntad.

¿Cómo entender esta hermenéutica que Sternberg hace de Schopenhauer? Continuando con la lectura del trabajo de Sternberg: el autor da un salto abrupto, modificando la dirección de su comentario; pasa a relacionar las ideas de Schopenhauer con nociones de capitalismo y burguesía⁷. Resulta claro advertir que a este autor le interesa establecer un puente entre filosofía y marxismo; sin embargo, su esfuerzo por definir dicho lazo se torna en un forzamiento de los planteos filosóficos de Schopenhauer. La única forma de encontrar lógica en las declaraciones de Sternberg es el correlato, la analogía que el autor establece entre filosofía y marxismo:

"No es casual que el sistema de Schopenhauer aparezca cuando el capitalismo está llegando a su apogeo. Porque no hay orden económico en el cual la voluntad, el interés, dominen al intelecto. No hay orden económico en el cual se impongan vallas tan objetivadas a la percepción "pura". Esto no ocurría en el feudalismo ni en los tiempos de la esclavitud (...) Schopenhauer es un ejemplo de la naturaleza del enfoque burgués: absolutiza hechos que sólo tienen vigencia en una determinada fase histórica y les atribuye validez general. Las relaciones entre voluntad y representación dependen de la formación de clases y de la conciencia de clase. Se modifican sustancialmente en una sociedad con conciencia de clase"⁸.

No es mala la relación que Sternberg establece, lo que sí resulta malo es el modo de justificación que este utiliza: Sternberg modifica las tesis fundamentales de Schopenhauer. ¿En qué lugar de la obra de Schopenhauer podemos encontrar argumentos que sustenten lo que Sternberg dice?

Lamentablemente no puedo precisarlo porque no lo he encontrado. Tampoco Sternberg nos facilita el trabajo y las referencias brillan por su ausencia.

2.1.2. *Freud y el porvenir*, de T. Mann (1936)

El 8 de mayo de 1936 Thomas Mann pronuncia en la *Asociación Universitaria de Psicología Médica* de Viena una conferencia en agasajo de los 80 años de Freud (cumplidos dos días antes) a la que este último no concurre, un mes después Mann visita al psicoanalista para leerle personalmente este elogio. En la misma encontramos unas páginas muy significativas⁹ sobre la relación entre la filosofía de Schopenhauer y el psicoanálisis de Freud. Allí, Mann establece una explícita filiación de Schopenhauer a Freud:

"(...) el psicólogo de lo inconsciente, Freud, es un hijo auténtico de los Schopenhauer y los Ibsen, siglo en cuya mitad nació. ¡Qué parentesco tan estrecho tiene la revolución de Freud con la revolución schopenhaueriana! ¡Qué tan estrecho, y no sólo en sus contenidos, sino también en su talante moral! El descubrimiento de Freud del importante papel que el inconsciente, el «ello», desempeña en la vida anímica del ser humano, tuvo y tiene para la psicología clásica –para la cual la consciencia y la vida anímica son una misma cosa– el mismo carácter de escándalo que la teoría schopenhaueriana de la voluntad tuvo para toda la credulidad filosófica en la razón y en el espíritu. En verdad, el temprano amante de *El mundo como voluntad y representación* que yo fui hállese como en su propia casa en el admirable tratado perteneciente a las *Nuevas lecciones de introducción al psicoanálisis*, de Freud, y que se titula: «La división de la personalidad psíquica.» En él se describe el reino anímico del inconsciente, el «ello», con palabras que de igual manera, y con idéntica vehemencia, y a la vez con el mismo acento de interés intelectual, de interés fríamente médico, podría haber usado Schopenhauer para describir su sombrío reino de la voluntad"¹⁰.

Si bien este párrafo es un elogio a Freud, hubiese sido maravilloso ver la expresión de Freud y escuchar los posteriores comentarios entre ambos amigos. Lo cierto es que estas páginas son las primeras que se conocen sobre la relación entre Schopenhauer y Freud¹¹. Dice Mann: "Pero la descripción que Freud hace del «ello» y del «yo», ¿no es exactamente la

misma descripción que Schopenhauer hace de la «voluntad» y del «intelecto», no es la trasposición de la metafísica schopenhaueriana a la esfera psicológica?»¹². El antecedente que aquí rescatamos como lo más valioso, a los fines de la presente investigación es la comparación que Mann establece entre la *voluntad de vivir* de Schopenhauer y el *ello* de Freud. Si bien Mann elogia las similitudes entre estos términos, lamentablemente no profundiza en las diferencias entre estos (que no son menos importantes que las similitudes y que también podrían haber sido incluidas en el elogio). En otras afirmaciones contienen en germen los comentarios que posteriormente, con los años, se irán ampliando y sistematizando sobre Schopenhauer y Freud.

2.1.3. Schopenhauer y Freud: una comparación, de W. Bichler (1939)

El primer trabajo que encontramos sobre comparación de términos entre Schopenhauer y Freud pertenece a la autora suiza W. Bichler. Éste llevó por título *Schopenhauer y Freud: una comparación* (1939). En aquel breve escrito, la autora reconoce que no le concierne establecer un examen comparativo detallado de ambos sistemas, más bien su objetivo se centrará en una breve comparación entre ambas doctrinas: la vida, sus puntos de vista sobre estética, ética y sendas concepciones de amor¹³.

El comentario comparativo sobre Schopenhauer y Freud comienza con una consideración de la concepción antropológica de Freud: sus conceptos biopsicológicos del aparato psíquico, la pregnancia energética del modelo freudiano y la lucha pulsional como esencia de la vida psíquica¹⁴. Sobre Schopenhauer, la autora rescata en primera instancia que el mundo es manifestación de la voluntad¹⁵; y que es fácil reconocer en la visión de Schopenhauer sobre el mundo y la voluntad cierta concepción freudiana: Eros y Tánatos, tendencias creativas y libidinales, etc.¹⁶. Para Bichler, el dualismo freudiano, aquí es sustituido por un monismo: donde Freud ve el conflicto de Eros y Tánatos, Schopenhauer ve a la *vida (life itself)*¹⁷. Luego señala la diferencia de criterios existentes en torno a la posibilidad de libertad: por un lado el determinismo freudiano, por el otro la libertad de la voluntad en

Schopenhauer¹⁸. También establece una lúcida analogía entre el concepto de *cura* en Freud y el *levantamiento del velo de Maya* en Schopenhauer¹⁹.

Posteriormente, Bischler le dedica un párrafo a la caracterización de la estética de ambos autores. Para Freud la estética y el sueño son analogías de un mismo fenómeno, mientras que Schopenhauer no establece esta relación. Para Freud el trabajo del arte y del sueño es la sustitución de la realidad, son compensaciones y realizaciones de deseo. En cambio, en Schopenhauer el arte es el paradigma de la liberación del *Velo de Maya*, la captación de la idea en el acto de conocimiento implica la contemplación²⁰. Evidentemente se trata de concepciones muy diferentes.

La mención de Bischler a las cuestiones éticas²¹ se remite a los siguientes postulados: para Freud, el único modo de escapar del mal que nos rodea es confiar en la ciencia, la inteligencia y la razón; el virtuoso y el hombre sabio es aquel que sabe lo que está oculto en las sobras de su alma²². Para Schopenhauer la ética es la compasión y el ascetismo²³ Bischler dice que frente a estas diferencias, ambos autores apuntan a lo mismo: nada como el predominio de la mente y el pensamiento puro sobre la animalidad instintiva puede hacer al hombre más feliz²⁴.

Por último, el comentario de Bischler sobre ambas teorías del amor²⁵. Para Freud, debajo del amor se descubre al instinto sexual, únicamente éste es el fundamento del amor²⁶. En cambio, Schopenhauer dice que el amor nada tiene que ver con el instinto sexual, el amor es un sentimiento de simpatía y compasión con los otros; el amor trasciende y sobrepasa cualquier otra virtud del hombre.

Si bien todas las menciones que figuran en el presente ensayo son suficientemente lúcidas, no pasan de ser meras menciones. Las presentes afirmaciones no dejan de ser analogías planteadas entre términos de un sistema y otro; sin embargo, tal como lo anticipó la autora en las primeras líneas de su ensayo, falta aquí un desarrollo explicativo y sistemático sobre qué variables de identidad y diferencia existen concretamente entre un sistema y otro. Por ejemplo, no ayuda al esclarecimiento de las similitudes y diferencias entre Schopenhauer y Freud pensar en tres párrafos consecutivos analogías sobre: las fuerzas elementales del mundo, el determinismo y la libertad, o menciones sobre lo

fenoménico, lo en sí, la ciencia, el *Velo de Maya* y la cura psicoanalítica. El calibre de la propuesta de una *comparación* de Bischler no deja de ser más que una sugerencia, lamentablemente llega a ver sólo una escueta *comparación*. A mi modo de ver hay poco desarrollo para tanto material. Para la presente tesis la importancia de este trabajo consiste en haber sido el primer escrito comparativo sobre Schopenhauer y Freud, que fue escrito durante el último año de vida de Freud.

2.1.4. *El origen inconsciente de la filosofía de Schopenhauer*, de J. O. Wisdom (1945)

Tal como lo indica el título del ensayo, en *El origen inconsciente de la filosofía de Schopenhauer* (1945), J. O. Wisdom hace una lectura psicoanalítica de las ideas del filósofo alemán, sometiendo estas últimas a constantes interpretaciones.

El ensayo comienza con una serie de consideraciones acerca de las ideas "fundamentales" de *El mundo como voluntad y representación*. Llama la atención cómo Wisdom juzga peyorativamente, y sin motivos aparentes ni fundados, la calidad de la obra de Schopenhauer. Por ejemplo, al principio del ensayo -sin establecer previamente los objetivos de éste o sin siquiera referirse sobre el objeto del mismo-, descalifica la extensión de *El mundo como voluntad y representación* diciendo que en donde encontramos unas 1500 páginas, el material sustancial probablemente pudo haber sido expresado en unas escuetas 50 páginas²⁷. Figuran también afirmaciones como la siguiente: "como metafísica (la de Schopenhauer), no es de primer rango"²⁸; o también que Schopenhauer "no tuvo la profundidad de Nietzsche"²⁹. Lo extraño es que en ningún lugar el autor explica por qué hay un excedente en las 1450 páginas en *El mundo como voluntad y representación*, y tampoco hallamos fundamento alguno de los motivos por los que la metafísica de Schopenhauer no sea *top rank*. Tampoco sabemos en qué cuestión radica que Schopenhauer no haya tenido la profundidad de Nietzsche.

En las primeras tres páginas del ensayo podemos advertir cómo el autor realiza una "apretada síntesis" -aduciendo una desproporcionada extensión de la obra-, de las ideas que él considera fundamentales de *El mundo como voluntad y representación*, en la que el mismo ensaya todo tipo de juicios valorativos no fundamentados. Podemos decir que desde el inicio mismo del ensayo, el autor no evidencia interés en exponer con prolijidad las ideas de Schopenhauer ya que no le interesa lo que éstas pudiesen valer. La parte sustancial del ensayo comienza a partir de que Wisdom "interpreta psicoanalíticamente" las ideas de Schopenhauer. Digo "interpreta psicoanalíticamente" bien entrecomillado porque, más que interpretaciones estrictamente psicoanalíticas, los comentarios de este autor son interpretaciones personales (mucho más si tenemos en cuenta el modo en que reseña las ideas fundamentales de *El mundo como voluntad y representación*) más que psicoanalíticas. Lo único que tienen de "psicoanalíticas" es el contenido que se aplica al "esclarecimiento" de los pasajes interpretados arbitrariamente. Dichas interpretaciones son maneras de establecer analogías entre las ideas de Schopenhauer y situaciones que Wisdom inserta en el texto a raíz de una aplicación de las teorías psicoanalíticas. Más que interpretar a Schopenhauer, lo que Wisdom hace es establecer analogías entre algunos pasajes de la obra del filósofo y dinámicas psicoanalíticas que poco tienen que ver con la filosofía.

Creo que este tipo de ensayo inserta una serie de complicaciones que no se hallan advertidas por el autor. La complejidad de interpretar un texto de acuerdo a otra teoría, sin que se hallen lo suficientemente expuestas las condiciones en que se establecerá dicho trabajo, dificulta enormemente la tarea de interpretación; no sólo para el autor, sino también -y aún más- para el lector. El primero no logra una propuesta lúcida ni clara dado que no se hallan explicitados los criterios -parámetros y límites- utilizados para su interpretación, al segundo se le entorpece el seguimiento de la lectura dado que no se logra advertir cuáles fueron los criterios en que se basa el autor para establecer sus conclusiones. El ensayo de Wisdom no posee fundamentos sólidos y es poco crítico (analítico): no figuran criterios para generar claridad en una materia que resulta muy oscura. El autor no justifica ni argumenta sus comentarios críticos. Por otra parte, su tarea se limita a

explicar al lector el significado de lo que Schopenhauer quiso decir "en realidad": en varios pasajes el autor expone pensamientos del filósofo alemán de las que continúan sentencias tales como: "¿Qué es lo que todo esto quiso decir?"³⁰; "¿Cuál es el significado de la voluntad?"³¹; ¿o el significado de la muerte?³²; etc. Wisdom trabaja la filosofía de Schopenhauer como si fuese el contenido manifiesto de un sueño. Este modo de encarar un trabajo de interpretación es del todo discutible, no sólo por lo antedicho, sino porque tampoco es clara la autoridad que inviste a la disciplina psicoanalítica —al menos como parece concebirla Wisdom—, en rol de juez sobre la verdadera naturaleza de aquellos enunciados que Schopenhauer plasmara como filosofía. Por otra parte, el autor descalifica a Schopenhauer tratando su sistema filosófico como si fuese material analítico aportado por un neurótico. Para Wisdom: Schopenhauer, por supuesto, no advierte que sus pensamientos filosóficos son en realidad una catarsis neurótica producto de su inconsciente³³.

El ensayo de Wisdom se cierra con una lapidaria conclusión: "Su filosofía debe ser entendida como una defensa contra el conflicto"³⁴; por lo cuál todo el trabajo que Wisdom hizo concluye en el diagnóstico de neurosis. Este trabajo quizá resulte útil a los fines del psicoanálisis aplicado, sin embargo no es significativo para el objetivo de la presente tesis.

2.1.5. Comentarios en la *Standard Edition*, de J. Strachey (1955)

Para la edición de las *Obras completas* de Freud, J. Strachey se tomó el monumental trabajo de ordenar cronológicamente, prologar, anotar y comentar minuciosamente toda la obra de Freud. En dos pasajes mencionados³⁵ Strachey se refiere a la importancia de Schopenhauer como antecesor de Freud. La primera aparece en la introducción que Strachey hizo para los *Estudios sobre la histeria* (1895a) en donde comenta el párrafo citado de *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*³⁶. Strachey no hace más que repetir lo que Freud dijo en 1914 a propósito de su

originalidad al respecto de la doctrina de la represión y su concepción de la misma al margen de la figura de Schopenhauer.

La segunda mención figura en el apéndice que Strachey realizó sobre el trabajo de Freud sobre *Las resistencias contra el psicoanálisis* (1925a [1924]); y lo tituló "Un fragmento de *El mundo como voluntad y representación*"³⁷. Allí Strachey hace un comentario algo más espacioso que el anterior sin desarrollar específicamente las cuestiones que convendría considerar para establecer una comparación entre las ideas de Schopenhauer y Freud. Este último comentario de Strachey se limita a la cita del pasaje de Schopenhauer con un fin meramente ilustrativo.

2.1.6. Schopenhauer y Freud, de N. Procter-Gregg (1956)

En este maravilloso trabajo, Nancy Procter-Gregg propone un diálogo³⁸ entre las sombras de Schopenhauer y Freud. La autora presenta las similitudes y diferencias de los planteos de ambos pensadores a modo de debate en el que cada uno expone sucintamente su pensamiento y escucha las ideas del otro en una dialéctica: éstos se comunican los propios hallazgos -al mismo tiempo que hay consciencia por parte de cada una de estas sombras-, jerarquizando la importancia que cada uno tuvo en su tiempo y medio. Es quizá, el diálogo que varios hemos imaginado y que nos gustaría ver representado en un teatro. Sin embargo, esta modalidad no deja de ser un ensayo en el que la imaginación y el diálogo entre sombras deja en la oscuridad cuestiones que en la presente tesis me propongo a esclarecer con precisión. El hecho de hacer dialogar a dos personajes imaginarios que presentan sus ideas, no deja de ser una exposición y presentación de argumentos que poco aporta a los fines de un análisis epistemológico comparativo entre ambas figuras. Este trabajo de Procter-Gregg continúa la línea que vienen siguiendo los comentadores de Freud y Schopenhauer: se expone a modo de ensayo lo que Schopenhauer y Freud sostienen desde la filosofía y el psicoanálisis pero careciendo de documentación ya que -para los argumentos esgrimidos-, no se apela a los textos de estos pensadores.

2.1.7. *El descubrimiento del inconsciente*, de H. Ellenberger (1970)

Henry Ellenberger publica en 1970 *El descubrimiento del inconsciente*, obra monumental sobre la historia de éste término. Se trata de un estudio exhaustivo sobre el concepto de *inconsciente*. Seguramente sea el trabajo más completo hasta el momento sobre el tema. En un apartado denominado *Filosofía de la naturaleza y filosofía romántica*³⁹, nuestro erudito autor menciona a Schopenhauer y hace una serie de comentarios sobre él. Ellenberger destaca de Schopenhauer sus características esenciales –lo que no es poco–: el punto de partida de su planteo (Kant), la caracterización de la voluntad, los impulsos de conservación y los sexuales, la jerarquía de la sexualidad sobre el conocimiento⁴⁰, y la cita a la anticipación del concepto freudiano de represión⁴¹. Posteriormente Ellenberger hace mención a los antecedentes de hombres que han hecho mención a Schopenhauer y Freud destacándose la mención a Thomas Mann⁴². Finalmente establece una relación que consta de similitudes y diferencias entre Schopenhauer y Freud:

"La diferencia principal es que Schopenhauer concibió el instinto sexual sobre todo como una argucia de la voluntad al servicio de la generación, mientras que Freud lo consideró en sí mismo y habló en muy raras ocasiones de su relación con la procreación. Luis S. Granjel dice que Schopenhauer y Freud tienen tres puntos principales en común: una concepción irracional del hombre, la identificación del impulso vital general con el instinto, y su pesimismo antropológico radical. Estas semejanzas, según el propio Granjel, no se pueden explicar únicamente en función de una influencia directa de Schopenhauer sobre Freud, sino también de la semejanza de personalidades de los dos pensadores: esto es, de su reacción contra la sociedad burguesa contemporánea, impregnada, aunque por razones diferentes, de resentimiento"⁴³.

Sobre este párrafo vale hacer muchos comentarios, algunos serán desarrollados aquí, otros serán en el análisis comparativo entre ambos términos que sigue a continuación de los antecedentes. La cuestión que gira en torno de la sexualidad y el instinto será trabajado en el apartado correspondiente⁴⁴, adelanto aquí que no comparto en su totalidad la afirmación de Ellenberger. Sobre el comentario de Granjel se imponen varias

apreciaciones. Por ejemplo, Ellenberger cita a Granjel diciendo "una concepción irracional del hombre". Si bien Schopenhauer sostiene que la voluntad rige sobre el conocimiento, de ningún modo está sugiriendo que el hombre deba ser irracional. Atribuirle a Schopenhauer el mote de "irracionalista" habla más de la perspectiva "racionalista" con que se evalúa la filosofía de Schopenhauer que la filosofía de Schopenhauer misma. Sin embargo, parece que son muchos pensadores a los que les cuesta aceptar que hayan existido filósofos que no hubiesen situado al pensamiento racional en el lugar axiomático de su sistema. Por otra parte, cuando Schopenhauer dice que el objeto de la filosofía es pensar al mundo en conceptos abstractos, ¿qué está haciendo sino circunscribir la tarea de la filosofía al pensamiento "racional"? Sin embargo, aunque para Schopenhauer en esto consiste la tarea de la filosofía, su consistencia no implica necesariamente que los resultados del proyecto filosófico esclarezcan los dilemas más íntimos del hombre y el mundo.

Siguiendo con los comentarios de Granjel, considero que la apreciación: "la identificación del impulso vital general con el instinto", es un acierto. Sin embargo, además de haber relaciones de identidad, también existen diferencias entre el *impulso vital* en Schopenhauer y la *pulsión* –no instinto- de Freud. Esta discusión será desarrollada en el capítulo sobre la sexualidad (4), sin embargo, adelanto que una cosa es definir que el hombre constituye su personalidad en base de su sexualidad y otra es decir que la esencia del mundo es sexual. Si, por ejemplo, Schopenhauer y Freud hablasen sobre la importancia de la sexualidad en el hombre, habría muchos puntos en común, pero de allí a que Freud acepte que una tempestad es una de las más grandes manifestaciones de la *voluntad de vivir* es una cosa bien diferente. El planteo del término *Complejo de Edipo* es un desarrollo teórico muy diferente al que podemos encontrar en la consideración sobre la *metafísica del amor sexual* de Schopenhauer. En todo caso, el error de Granjel consiste en limitar la filosofía de Schopenhauer al hombre en lugar de aceptar que la propuesta del filósofo es la reflexión del mundo, como voluntad y representación.

El último punto que quiero mencionar sobre los comentarios de Granjel es una apreciación filosófico-psicológica en la que se identifica a los

dos genios: "su pesimismo antropológico radical". No abundaré sobre este último asunto por dos motivos: 1. La complejidad de este asunto es tan grande que nos ocuparía demasiado espacio en este apartado. 2. Este tópico no corresponde al foco de interés en la presente tesis. Sin embargo haré un breve comentario sobre la cuestión.

Muchos son los autores que mencionan el *pesimismo antropológico* de Schopenhauer y Freud, sin embargo faltan muchas precisiones sobre lo que se considera *pesimismo antropológico*. Algunos autores hablan del modo en que estos escribían, otros sobre los temas y las conclusiones de éstos, otros tantos hablan de la concepción de hombre convergente en ambos sin especificar más que una similitud, etcétera. Personalmente considero que el trabajo de establecer una relación de similitud en este punto requiere diversas fases de investigación en donde al menos se consideren tres instancias: 1. Qué se considera *pesimismo antropológico* –esto debe por lo menos incluir una definición. 2. Dónde se encuentra en las obras de Schopenhauer y Freud este *pesimismo antropológico*. 3. Esta tarea debería realizarse –además– con referencias bibliográficas que permitan traslucir que lo afirmado no es producto de una opinión. No conozco hasta el momento –y dudo que exista– un trabajo realizado de este modo.

2.1.8. *Freud, la filosofía y los filósofos* (1976) y *Fundamentos del psicoanálisis* (2005), de P.-L. Assoun

Assoun ha trabajado ardua y sistemáticamente sobre las relaciones entre Freud y la filosofía. Es este autor quién mejor ha encarado la labor de relacionar a Schopenhauer y Freud en *Freud, la filosofía y los filósofos* (1976). En la actualidad Assoun ha retomado el comentario sobre la relación entre Schopenhauer y Freud. A continuación rescato los puntos sobresalientes en sendos apartados para cada uno de estos dos trabajos.

2.1.8.1. *Freud, la filosofía y los filósofos* (1976)

Paul-Laurent Assoun le dedicó dos capítulos a la relación entre Schopenhauer y Freud en su obra *Freud, la filosofía y los filósofos* (1976)⁴⁵. Como el título del trabajo indica, Assoun analiza pormenorizadamente la postura de Freud hacia la filosofía, la relación entre el psicoanálisis y la filosofía, y acaba por realizar comparaciones entre ciertos conceptos psicoanalíticos y las filosofías de Platón, Kant y Schopenhauer. A la relación Schopenhauer – Freud le dedica 2 capítulos.

En el capítulo IV de la segunda parte, *Freud y Schopenhauer*, Assoun establece las condiciones concretas en las que Freud conoce la obra del filósofo alemán y ofrece una lista de *términos-bisagra* que articulan pensamientos análogos de ambos (los sueños, la represión, el inconsciente, el amor, la muerte y el pesimismo). En los términos trabajados se pueden encontrar numerosas referencias a los trabajos en que Freud menciona a Schopenhauer –Assoun refiere casi todas las referencias⁴⁶-. Sin embargo, en su estilo de comentario ensayístico, el psicoanalista francés fusiona aspectos históricos con un análisis conceptual de los términos. De esto resulta un híbrido que tiene más que ver con un *comentario histórico* que un *análisis histórico comparativo* o un análisis meramente *comparativo*. Resulta interesante que el título de éste capítulo IV sea *Freud y Schopenhauer* cuando el orden de aparición histórica de ambos personajes es el inverso. Según mi criterio –forjado en base a la reiterada lectura del libro, y también de los objetivos expuestos por Assoun-, esta inversión indica que el trabajo hecho sobre las ideas de Schopenhauer ha sido efectuado jerarquizando la figura de Freud; se trata de un trabajo sobre Freud, no sobre Schopenhauer. De alguna manera, como hemos dicho, lo que le interesa a Assoun es trabajar a Freud con relación a la filosofía y los filósofos –de ahí el título de su trabajo-, y es sólo por eso que Schopenhauer entra en escena. De esta manera, Schopenhauer queda subsumido a ser un antecedente autorizado de Freud, y lo único que se dice del primero responde a un listado de referencias sobre lo que el filósofo alemán dijo antes que Freud. En mi opinión, el riesgo que implica este sesgo de lectura consiste en que la presente perspectiva reduce la importancia de las ideas de Schopenhauer, ubicándolo en una

función de antecedente sin permitir rescatar la riqueza de su planteo y sus ideas. El producto de este enfoque es que el psicoanálisis conserva algo de la tradición filosófica de Schopenhauer sin abundar en conclusiones sobre la comparación realizada.

A diferencia del planteo de Assoun, en esta tesis me interesará establecer un análisis epistemológico comparativo entre ambos autores pero sin jerarquizar otra cuestión que la comparación de sus términos: las similitudes y las diferencias entre ambos planteos.

Por otra parte, no debemos dejar de mencionar lo que Assoun desarrolla en capítulo siguiente de su trabajo: el capítulo V de la segunda parte, *La relación de Schopenhauer con Freud*, es más ambicioso que el anterior ya que propone mostrarnos el mapa genealógico que le permitió a Freud nutrirse de la concepción schopenhaueriana del mundo y la concepción científica para su propio psicoanálisis. Allí Assoun establece un tejido de influencias e incidencias que va de los discípulos y seguidores de Schopenhauer a los maestros de Freud, de los maestros de Freud al impacto que las enseñanzas de éstos tuvieron sobre el joven psicoanalista, la importancia de *La filosofía del inconsciente* de von Hartmann para las tesis psicoanalíticas fundamentales etc. Este valioso trabajo de Assoun hecha algo de luz sobre cómo el *zeitgeist* impactó sobre Freud, más no explica cómo el *zeitgeist* incidió concretamente en Freud, cuestión que personalmente considero como una empresa de por sí imposible.

2.1.8.2 Fundamentos del psicoanálisis (2005)

Casi treinta años después Assoun publicó *Fundamentos del psicoanálisis* (2005). Allí ensaya una introducción esencial –en el más pleno sentido del término– al psicoanálisis, esto implica un desarrollo pormenorizado de los temas fundamentales del psicoanálisis trabajados exhaustivamente. En una primera parte denominada *Propedéutica*⁴⁷ Assoun se refiere a las relaciones entre psicoanálisis y filosofía⁴⁸. Si bien no lo explicita, el autor basa su postura y opiniones en el trabajo que el mismo fuera desarrollando en diversos trabajos⁴⁹: la postura de Freud frente a la filosofía⁵⁰, las relaciones

entre psicoanálisis y filosofía⁵¹ -tal como Freud las concibió-, la filosofía como "síntoma" y sistema⁵², etc. Este trabajo de Assoun es verdaderamente muy profundo e intrincado, sorprendería la firmeza de las afirmaciones del autor si no se tuviesen en cuenta sus trabajos previos.

En relación con la articulación entre Schopenhauer y Freud, Assoun no se extiende ya que esta cuestión no es el objeto de su obra, no pretende realizar un comentario sobre la importancia de tal vínculo sino más bien resaltar el lazo genérico existente entre el psicoanálisis freudiano y la filosofía⁵³. Sin embargo, hay unas pocas menciones puntuales sobre esta articulación que vale rescatar.

La primera se remite a las influencias filosóficas de Freud en su juventud. Tal como lo hiciera en su trabajo *Freud, la filosofía y los filósofos*, Assoun resalta cierta influencia e importancia de las figuras de Platón, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Feuerbach y J. Stuart Mill en el joven Freud⁵⁴.

La siguiente referencia marca la incidencia de Schopenhauer sobre Freud; es la mención del concepto de *pulsión de muerte*. Allí "el nexo entre Freud y Schopenhauer es determinante"⁵⁵, se refiere Assoun a un "encuentro feliz entre la metapsicología y la filosofía"⁵⁶. Assoun no explica aquí de qué se trata esto, inmediatamente nos remite a su trabajo *Freud, la filosofía y los filósofos*.

La última mención a Schopenhauer dentro del contexto "psicoanálisis y filosofía", es para reconocer la anticipación de Schopenhauer y Nietzsche sobre la teoría psicosexual de la represión⁵⁷. Nada más dice Assoun sobre la relación Schopenhauer – Freud en este texto.

Debemos reconocer que en esta obra de Assoun la relación Schopenhauer y Freud no es un tópico de interés. Por otra parte, es justo rescatar la inmensa importancia de las reflexiones y conclusiones que el mismo expone sobre Freud y la filosofía; en ese sentido, este texto tiene el mérito de ubicar la importancia genérica de Schopenhauer como antecedente de Freud en determinadas cuestiones puntuales.

2.1.9. La referencia a Schopenhauer de Freud, de B. Rigaux (1980)

En este brevísimo ensayo de cinco páginas, Rigaux hace un escueto comentario sobre ciertas similitudes entre Schopenhauer y Freud a razón de tres términos: el amor, la muerte y la locura⁵⁸. El autor establece varias relaciones entre ambos pensadores resaltando la influencia de la literatura en estos tres temas, influencia que figura tanto en Schopenhauer como en Freud.

2.1.10. El protagonismo ético de la voluntad: de Schopenhauer al psicoanálisis, de F. Savater (1981)

Savater (1981) propone trabajar un eje de continuidad que va de Schopenhauer a Freud, dicho eje no es otro que la ética. Comienza su exposición con una explicación del concepto de *voluntad de vivir* en Schopenhauer (a lo largo de las primeras páginas del texto no encontraremos otra cuestión⁵⁹). Partiendo de la filosofía general de Schopenhauer, el enfoque de Savater centra su atención en la propuesta ética del filósofo alemán. Allí son tratados temas como *el aquietamiento de la voluntad, la negación de la voluntad de vivir y el ascetismo*⁶⁰. Luego, Savater realiza una comparación entre Schopenhauer y Nietzsche, refiere que la posición de ética de del primero es rechazada por Nietzsche quién postula lo opuesto, la *afirmación de la voluntad*⁶¹. En las páginas siguientes el filósofo desarrolla un debate en donde plantea y comenta las posturas de ambos filósofos⁶². Para Savater, la postura de Nietzsche se puede resumir del siguiente modo:

*"La ley no comienza como contra-voluntad, sino como expresión directa de su voluntad misma y como su potenciación intensificadora. La culpabilización de la voluntad nace precisamente cuando se quiebra el vínculo entre voluntad y ley, cuando esta génesis se hace insoportable, increíble, a causa de un tipo histórico de hombre en el que la conciencia racional se hipertrofia cada vez más mientras la voluntad puede cada vez menos, no sabe encarnarse, carece de cuerpo que la sirva y la exprese"*⁶³.

Posteriormente, Savater presenta a Freud diciendo que "en tanto pensador filosófico, es un colono del territorio descubierto por Schopenhauer"⁶⁴; y que "en su momento el vienés no fue remiso en reconocer esta vinculación, que selló profundamente su obra, sobre todo a partir de la segunda tópica"⁶⁵. Savater dice también:

"...no creo que pueda entenderse el verdadero contenido de la segunda mitad de la construcción freudiana sin relacionarla a fondo con *El mundo como voluntad y representación*. Pero dejaremos esta tarea para otra ocasión"⁶⁶.

Independientemente de la contundencia de esta afirmación, se puede advertir que este comentario nada esclarece sobre la vinculación de las ideas de Schopenhauer y Freud. La elegante mención "dejaremos esta tarea para otra ocasión", resulta un modo de dejar planteado un problema sin discusión, desarrollo y cierre. Lamentablemente este problema no será retomado. De hecho Savater no nos ofrece una nueva ocasión.

Posteriormente Savater sostiene que "Freud representa, en buena medida, un retroceso de Nietzsche a Schopenhauer, es decir, *un retorno a la culpabilización de la voluntad*"⁶⁷. La pregunta que aquí cabe hacernos es: ¿cómo es que Savater entiende este retroceso? ¿Acaso se 'avanza' por el hecho de eliminar la mención de la 'culpa'? ¿Acaso por decir que la culpa es un obstáculo, ésta deja de ser problemática? Más allá de la propuesta filosófica nietzscheana, ¿es posible deshacerse de la culpa?

Considero que el comentario de Savater es desatinado. Pensado desde un marco fenomenológico, la culpa es un dato de la realidad. Puede ser considerado también como un problema filosófico aunque la culpa es algo que al hombre le sucede. Extrañamente, Savater no incluye a la culpa como parte de la condición trágica de la existencia mientras su ensayo trata de filosofía ética. Pero, ¿acaso la culpa, más que un obstáculo, no es un problema digno de la ética? Quizá sea más productivo considerar las obras de estos tres pensadores como diferentes 'salidas' al problema de la culpa, en lugar de considerar que Nietzsche supera a los rezagados Schopenhauer y Freud. Es injusto para los desarrollos freudianos sobre la culpa, reducirlos a un planteo filosófico superado. Por otra parte no queda claro, y en este punto

Savater queda en deuda, sobre por qué la perspectiva filosófica nietzscheana es mejor que las otras. Es un contrasentido plantear que la filosofía de Nietzsche, quien plantea a la verdad como perspectiva, como una filosofía más verdadera que otras.

Según lo referido por Savater, concluyo que éste confunde en su trabajo lo que es un *diagnóstico de situación* con lo que es la *solución* de un debate. El hecho de reconocer la presencia de 'culpa' -que insisto, no es un postulado producido por una mentalidad filosófica atrasado e ingenua, sino de un hecho humano que ocurre cotidianamente-, no puede traducirse en que Schopenhauer o Freud la promoviesen⁶⁸. Si tanto Schopenhauer como Freud incluyen a la culpa en el corazón de la ética, no es por necesidad de justificarse, sino porque ella misma es un problema central. En este punto, considero más atinado reconocer la existencia de la culpa en el hombre y verla como un problema que el mero hecho de criticarla; cuestión, esta última, que no elimina a la culpa sino que hace más patente su problemática existencia.

Con relación a lo desarrollado por Savater, pienso que una cuestión muy diferente al debate presentado en este capítulo de *La tarea del héroe*, consistiría, por ejemplo, en plantear que el psicoanálisis no sirve. Sin embargo, aquí entraríamos en el territorio de lo opinable, y en este terreno no es productivo discutir.

2.1.11. La genealogía del psicoanálisis, de M. Henry (1985)

El trabajo de Henry está enfocado desde la fenomenología, allí el autor pretende esclarecer la *genealogía del psicoanálisis*, cuestión que el mismo entiende como un proceso. Para Henry el psicoanálisis es un producto tardío y esperable dentro de la historia del pensamiento de occidente. Allí nos presenta a Schopenhauer como un antecedente más entre los que conforman esta línea de filiación genealógica: Descartes, Kant y Nietzsche.

Para Henry, el psicoanálisis no es un campo que se inicia desde el mundo de la psiquiatría, sino que es una consecuencia tardía de una línea de filiación filosófica que parte de Descartes:

"El psicoanálisis no es un comienzo, sino un término, el término de una larga historia que no es nada menos que la del pensamiento de Occidente (...) los que deben ponerse en duda son los supuestos que han guiado, o más bien extraviado, la filosofía clásica, y que Freud ha recogido sin quererlo ni saberlo, llevándolos hasta sus últimas implicaciones"⁶⁹.

Para Henry, Freud reitera 'inconscientemente' el mismo vicio que muchos desde Descartes. Por ello inicia con éste filósofo su exposición⁷⁰ sobre el germen del inconsciente declarándolo como el partenaire inseparable de la conciencia cartesiana. Todas sus elucubraciones se basan en una postura fenomenológica: el aparecer en el acto de conocimiento, y desde aquí parte la pregunta de Henry que apunta a la consistencia del inconsciente: ¿Qué es el inconsciente sino algo que no se halla en presencia? La solución a este planteo es para Henry la vida: "La vida que vivimos no es más que un efecto de lo que ignoramos (...) y la angustia, de la que Freud ha dado descripciones admirables, no es a su vez sino la angustia de la vida por no poder escapar de sí"⁷¹. Acaso el párrafo que se transcribe a continuación sea uno de los que más claramente concentra la tesis de Henry:

"Si la designación del inconsciente se refiere a lo más profundo de nosotros y, así, al ser mismo, ¿no es éste, más bien, quien la produce y no cesa de producirla? ¿Acaso no es la vida misma en su invencible retirada del mundo, en la medida en que se oculta a la fenomenicidad del éxtasis en el que se mueve todo pensamiento, la que lo extravía hasta el punto de hacerle declarar que todo lo que no se muestra a él, o que no es susceptible de hacerlo, todo lo que no viene nunca a nosotros en la ob-stancia de un ob-jeto o de un "en frente", no es más que el Inconsciente —lo privado en sí del poder de la manifestación—?"⁷².

La lectura que Henry hace desde la fenomenología es muy audaz. Sin embargo nos preguntamos hasta qué punto el modo de exponer y pensar todo esto no acaba por reducir a la filosofía y al psicoanálisis a una fenomenología filosófica. Podríamos quedarnos en un plano fenomenológico, pero, ¿cómo explicamos la significación que damos y hacemos de los fenómenos? ¿Cómo se entiende la sexualidad en Schopenhauer y Freud fenomenológicamente? ¿Cómo se explican estos temas desde su *aparición*?

Considero que una filosofía fenomenológica posee elementos suficientes como para dar cuenta de *lo que aparece*. Pero al mismo tiempo que aporta una lectura introduce el riesgo de mutilar ciertas caracterizaciones, significaciones y sentidos. El aporte hermenéutico se toma un lecho de procusto. Esta situación se vuelve fundamental si tenemos en cuenta que la metafísica de Schopenhauer consiste en ir más allá del fenómeno, es una metafísica *ultrafenomenal* (*Erscheinung hinausgehenden*)⁷³. Traducir a una fenomenología filosófica un planteo que es metafísico o metapsicológico implica inevitablemente introducir un desfase, el que existe entre la filosofía de Schopenhauer y el psicoanálisis de Freud en relación al problema del conocimiento y su fundamento: la primacía de la voluntad sobre la representación para el primero, la primacía del inconsciente sobre la conciencia en el segundo. Tanto Schopenhauer como Freud son muy claros en y desde sus planteos y explicaciones epistemológicas sobre cómo el conocimiento es una producción humana secundaria. Ambos consideran que el conocimiento y la conciencia no son la base y el fundamento de la esencia de las cosas. Tomando debida nota de estas cuestiones se impone una pregunta para Henry: ¿por qué insistir en que el fundamento se ubica en el conocimiento? ¿Acaso es imposible hablar de conocimiento y fundamento como caminos bifurcados? Este tema será ampliado en el capítulo 3⁷⁴.

Para llevar a cabo la empresa de Henry, no debería ensayarse un estudio sobre Schopenhauer y Freud desde un marco fenomenológico. Considero que previamente a la presentación de la fenomenología se necesita introducir una instancia previa consistente en establecer con claridad qué criterios se utilizarán para articular los marcos epistémicos de estos autores con la fenomenología. Esta empresa implica la introducción de una instancia que contemple, por ejemplo, una lectura hermenéutica sobre Schopenhauer y Freud para luego articular dicha hermenéutica con la fenomenología.

2.1.12. Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía, de R. Safranski (1987)

El trabajo de Rüdiger Safranski (1987) es una biografía intelectual de Schopenhauer, muy probablemente la mejor que exista hasta el momento. Si bien esta obra persigue el objetivo de dar cuenta de la vida e historia del filósofo alemán, no se descuidan allí las condiciones en que el filósofo forjó sus pensamientos, cómo los fue desarrollando hasta la edición y publicación de *El mundo como voluntad y representación* en 1819, y cómo posteriormente escribió sus agregados.

Si bien esta obra trata pura y exclusivamente sobre Schopenhauer, encontramos algunas menciones de Freud. La primera mención consiste en señalar que el yo de Fichte anticipó al *ello* de Nietzsche y Freud⁷⁵. Safranski indica que la idea de Schopenhauer de que el conocimiento se encuentra al servicio de la voluntad de vivir –cuestión que puede observarse contundentemente en el plano de la sexualidad-, “son observaciones psicológicas” que preparan “eficientemente la obra de Freud y de Nietzsche”⁷⁶. Figuran algunas menciones de Freud aunque en relación con Novalis⁷⁷, Schelling⁷⁸ y Nietzsche⁷⁹. Aunque a colación de este último, Safranski refiere que el *ello* freudiano, tomado de Nietzsche, no deja de ser herencia de Schopenhauer:

“Esa ontología del ‘ello’ será desmenuzada y reelaborada psicohidráulicamente a finales de siglo por Freud y sus seguidores. De modo que la filosofía schopenhaueriana desemboca en la ciencia natural del alma, ciencia que rechaza completamente cualquier metafísica. Por ese camino el “ello” se cosifica convirtiéndose en un objeto entre objetos y entre en la trama de los tratamientos terapéuticos. Schopenhauer se había cerciorado del ser a partir de la voluntad vivenciada por dentro. Eso quiere decir lo siguiente: había logrado una metafísica que escapaba al empirismo cosificador. Hoy, por el contrario, se pretende entablar diálogo con ‘su’ inconsciente. Este se convierte de súbito en un parlanchín sin freno y narra todas las aburridas historias que le introdujeron con antelación. De nuevo topamos con el desencanto”⁸⁰.

Lo único que podemos para retrucarle a Safranski es que el *ello* freudiano no es *ello* nietzscheano de finales de siglo XIX, sino un *ello* que

obtiene su sentido desde los postulados del psicoanálisis de principios del siglo XX (más precisamente de 1923), cuestiones que resultan bien diferentes (y esta cuestión no consiste en una mera corrección numérica). Si bien lo restante puede ser discutido, su postura es clara al respecto. Safranski puede pensar lo que se le antoje sobre el psicoanálisis. Sin embargo cabe resaltar que, al margen de resultar un duro ataque hacia el psicoanálisis, este párrafo es un elogio para Schopenhauer ya que reivindica el fundamento dinámico del ser (el fundamento que es sin-fundamento) en detrimento de fundamentos cosificados.

2.1.13. Freud y Schopenhauer, de P. Raikovic (1989)

En este ensayo Raikovic procura establecer el concepto de inconsciente, "desde un punto de vista filosófico"⁸¹. El trabajo posee cierta consistencia desde su original propuesta y método: parte desde un marco teórico de "adopción" del inconsciente que consiste en la *Crítica de la razón pura* de Kant; desde allí Raikovic intenta definir filosóficamente al inconsciente psicoanalítico⁸². Sin imbuirnos plenamente en el trabajo de Raikovic, quisiera señalar una diferencia fundamental entre el marco teórico de éste con la concepción epistemológica que se presenta en esta investigación. Raikovic pretende darle un estatuto filosófico al inconsciente psicoanalítico, es a raíz de esta concepción que el autor dice:

"El Inconsciente aparece como Ser Supremo de otro tipo de metafísica, Dios sumido en las profundidades del Yo y de la Naturaleza. Y esta ontoteología implica aporías más numerosas que las que han sido denunciadas después de Kant"⁸³.

Estoy profundamente en desacuerdo con este modo de ver al inconsciente de Freud. El resultado del trabajo de Raikovic – independientemente de si hubiera o no mala intención por parte de éste-, es la deformación del inconsciente freudiano, dándole un marco de referencia inimaginado por el mismo Freud e inaceptable para cualquier psicoanalista o epistemólogo.

El valor que posee el análisis epistemológico comparativo que desarrollaré en la presente tesis persigue respetar los postulados de Schopenhauer y Freud en sus propios términos, rescatando el valor epistemológico de cada construcción conceptual de acuerdo a las variables sostenidas por cada uno de estos autores. Sólo a partir de las implicancias epistemológicas y los términos que estos plantean podremos realizar una comparación que nos lleve a la identificación de las similitudes y diferencias entre ambos. De este modo se puede advertir hasta qué punto, "las cualidades atribuidas al inconsciente por Freud son las mismas que Schopenhauer enuncia a propósito de la voluntad"⁸⁴. Sígase el detallado desarrollo del capítulo 3 del análisis epistemológico comparativo⁸⁵ para advertir hasta qué punto *voluntad de vivir* e *inconsciente* resultan términos tan diferentes en las cualidades que los definen. Este tipo de estudios, en donde se quiere adoptar un término propio de una teoría a un marco epistemológico diferente, produce un efecto lógico: la tergiversación de la teoría analizada. En este punto, un análisis hermenéutico del inconsciente freudiano hubiese sido quizás una propuesta filosófica más feliz.

1.14. Schopenhauer, de B. Magee (1991)

El trabajo de Magee (1991) se circunscribe estrictamente a la figura de Schopenhauer. Sin embargo, en la segunda parte de su explicación de la obra del filósofo alemán dedicada en varios apéndices a la influencia del mismo sobre pensadores y escritores posteriores, encontramos unas líneas dedicadas a la influencia de éste sobre Freud⁸⁶.

A raíz de un comentario acerca de la figura de Eduard von Hartmann y *La filosofía del inconsciente* (1869), Magee rescata la importancia de Freud como heredero de Schopenhauer, y cómo von Hartmann alistó el exitoso camino de Freud en materia de lo inconsciente:

"(...) fue el libro que más contribuyó -*La filosofía del inconsciente*- a la extensión de la idea de primacía de lo inconsciente y en este sentido fue importante por cuanto que preparó el camino para Freud. El mismo Freud leyó a Hartmann y lo citó frecuentemente"⁸⁷.

Posteriormente Magee refiere una serie de afirmaciones bastante discutibles:

"Hemos visto cómo muchas ideas que constituyen el núcleo del freudismo fueron expuestas claramente por Schopenhauer —la idea de que nuestras acciones, respuestas y pensamientos son motivados fundamentalmente de forma inconsciente; de que casi todo lo que es inconsciente es inconsciente porque está reprimido; de que está reprimido porque nos resulta demasiado perturbador para mantenerlo en la consciencia; y de que la motivación sexual, ya sea consciente o inconsciente, es omnipresente. Freud reconoció que estos descubrimientos intelectuales habían aparecido por primera vez en Schopenhauer, pero afirmó que había llegado a ellos independientemente"⁸⁶.

Si leemos este párrafo de Magee a vuelo de pájaro, podríamos apreciar que no se advierte nada que objetar. Sin embargo, se debe considerar la contundencia de tales afirmaciones. Tanto la primera como la última, ambas son válidas, "la idea de que nuestras acciones, respuestas y pensamientos son motivados fundamentalmente de forma inconsciente"; y que "la motivación sexual, ya sea consciente o inconsciente, es omnipresente", ambos argumentos son cuestiones que Schopenhauer sostiene. Pero, que "casi todo lo que es inconsciente es inconsciente porque está reprimido; de que está reprimido porque nos resulta demasiado perturbador para mantenerlo en la consciencia", esto corresponde a Freud y no a Schopenhauer.

Lo que el filósofo sostiene como inconsciente es en todo caso una cualidad de la *voluntad de vivir* (impulso ciego e irrefrenable). Que la voluntad sea ciega indica una falta de sentido predeterminado *a priori*, y una ausencia de planificación sobre las consecuencias de las manifestaciones que parten desde la *voluntad*. Pero de ningún modo este fenómeno es caracterizado como reprimido, más bien, es inconsciente en el sentido descriptivo de Freud. Es cierto que Schopenhauer refiere que la consideración sobre la verdadera condición del mundo nos revela crudas realidades, pero el filósofo resalta que en más importante poder concientizarnos sobre la naturaleza ilusoria de un mundo que puede ser conocido solo en apariencia. Sólo el hombre mediocre se queda viviendo en la mediocridad de la ilusión, en la caverna de Platón.

Posteriormente, Magee cita varios pasajes de diversos comentadores como Phillip Rieff, Thomas Mann, Fritz Wittels, R. Gupta y Ernst Jones en los que se destaca que ha existido algún tipo de vinculación entre Freud y Schopenhauer. Sin embargo, estos comentarios son utilizados para mostrar que existió una incidencia de Schopenhauer sobre Freud, y Magee no muestra un desarrollo o exposición sobre cuales fueron concretamente. La lista de autores sirve como referencia, pero no como argumento. Por último, es válido el comentario hecho al pasar en el sentido de que Freud hubiese asimilado ideas de Schopenhauer a través de otros⁸⁹. Sin embargo, esta observación tampoco es desarrollada.

2.1.15. *Schopenhauer y Freud*, de C. Young y A. Brook (1994)

El de Young y Brook (1994) es el trabajo -dentro de los últimos quince años), más serio y mejor sistematizado sobre Schopenhauer y Freud. A diferencia de los estudios anteriores, este escrito cuenta con una mayor sistematización en el trato de los conceptos y los temas. También es meritorio el rastreo bibliográfico realizado que aporta mayor consistencia en relación a las investigaciones anteriores además de estar mejor documentada. La cuota de originalidad del trabajo radica en la mención a la incidencia del *zeitgeist* en la influencia de Schopenhauer sobre Freud. Aunque los autores desmienten que las ideas de Freud deberían contener algo más que un conocimiento transmitido por el *zeitgeist*⁹⁰, la mención a esta variable es de por sí un agregado fundamental al análisis. Si bien este punto queda oscuro en el planteo de Young y Brook, ya que en lugar de esclarecerlo los autores saltan a las citas sin especificar en qué medida ellos conciben que se trate de una cuestión u otra, llama a la reflexión la posibilidad de que la incidencia de Schopenhauer sobre Freud no se deba exclusivamente al *zeitgeist*. En el trabajo de Young y Brook no hay respuesta a la pregunta de si hay en la obra de Freud una fuerte preganancia del *zeitgeist* o más bien se trata de una influencia directa. Este tema ha sido tratado en otra sección⁹¹.

Aunque la obra de Young y Brook gana en consistencia -dada la cantidad de antecedentes apreciados-, la misma pierde en originalidad; los

temas que estos autores trabajan son una reiteración de trabajos anteriores: menciones sobre la sexualidad, el inconsciente, la represión, la locura, etc. Al mismo tiempo los autores presentan citas de los escritos de Schopenhauer y Freud de modo tal que se facilita la comparación argumentativa. Aunque la presentación del trabajo es impecable, el mismo no deja de ser una reelaboración de ensayos anteriores: sigue la línea de Freud, Bischler y Strachey, posee las citas de Assoun y tiene el aplomo de Ellenberger. Lamentablemente no figura en esta investigación rastro alguno sobre el trabajo de Henry; la riqueza de la obra del filósofo francés les hubiera permitido a Young y Brook ampliar el espectro de análisis y debatir con mayor rigurosidad el debate sobre los antecedentes filosóficos del psicoanálisis y el *zeitgeist*.

2.1.16. *Lo psíquico en sí* (1993) y *La paradoja de la representación* (1998), de C. Enaudeau

Con diferencia de cinco años Corinne Enaudeau publicó dos trabajos que aquí nos interesa incluir ya que versan sobre un eje que pone en perspectiva a Kant, Schopenhauer y Freud. El primero de éstos es un artículo de 1993⁸² que posteriormente fue desarrollado con mayor extensión a lo largo de un libro publicado en 1998⁸³. A continuación analizaremos ambos textos para discriminar la especificidad de cada propuesta y precisar la importancia de su pensamiento a los fines de la tesis.

2.1.16.1. *Lo psíquico en sí* (1993)

En este primer ensayo, Enaudeau trabaja la relación y el tránsito que se dirige desde la *cosa en sí* kantiana hacia el *inconsciente* freudiano, el tránsito de la *metafísica* (*métaphysique*) a la *metapsicología* (*métapsychologie*)⁸⁴. Luego de puntuar las diferencias entre un concepto y otro, Enaudeau introduce la figura de Schopenhauer como bisagra entre Kant y Freud. Por lo tanto, la continuidad que amalgama el recorrido de Kant hasta Freud es sintetizado por la autora en la siguiente fórmula: *cosa en sí* (Kant) =

voluntad de vivir (Schopenhauer) = *inconsciente* (Freud)⁹⁵. Enaudeau trabaja algunos puntos que se retoman en la presente tesis⁹⁶ al respecto de la cosa en sí y la *voluntad de vivir*⁹⁷. La autora resalta la importancia adscripta por Freud al *inconsciente* en su condición de concepto que implica a *lo psíquico en sí* (*du psychique en soi*)⁹⁸. Enaudeau refiere los lugares de la obra de Freud en que éste se remitió al inconsciente en dichos términos⁹⁹. El inconsciente sería entonces una resultante lógica de una tradición filosófica que parte de Descartes, aunque éste argumente cuestiones enteramente diferentes a las de Freud.

Si bien comparto este pensamiento, este enfoque no resulta fundamental para comprender el trabajo que realizaré; la tarea que aquí me propongo es bien diferente: más que identificar en qué puntos se establece dicha filiación, analizaré con profundidad términos fundamentales de Schopenhauer y Freud para establecer similitudes y diferencias del modo más preciso posible. Si bien el trabajo de Enaudeau es de comentario, como el nuestro¹⁰⁰, estos comentarios carecen de la sistematización que aquí se pretende y efectúa. Enaudeau tampoco propone a la epistemología como marco teórico de referencia para hacer tal comparación.

2.1.16.2. La paradoja de la representación (1998)

En su magnífica obra *La paradoja de la representación* (1998), Enaudeau analiza el término *representación* desde un marco filosófico de la historia de las ideas, el resultado es un trabajo hermenéutico impecable. Enaudeau recorre las filosofías de Descartes, Berkeley, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Wittgenstein, Merleau-Ponty, Levinas... y también el psicoanálisis de Freud. Más allá de su exhaustivo análisis nos importa rescatar aquellas cuestiones que señala sobre Schopenhauer y Freud al respecto de la *representación*, como así también ciertas reflexiones sobre el psicoanálisis y la filosofía.

En algunos capítulos¹⁰¹ encontramos varios de los argumentos ya expuestos por Enaudeau en *Le psychique en soi* (1993). Indico los tres principales: 1. Schopenhauer como bisagra entre Kant y Freud¹⁰²; 2. Las

relaciones de identidad y diferencia entre *cosa en sí*, *voluntad de vivir e inconsciente*¹⁰³; y, 3. Las diferencias entre *lo psíquico en sí* y *la cosa en sí*¹⁰⁴. Lo que Enaudeau agrega aquí tiene que ver con la historia de las ideas y cómo Kant, Schopenhauer y Freud se insertan en una investigación -claramente enmarcada desde la historia de las ideas-, cuyo eje protagónico es la *representación*. En los capítulos sobre Kant, Schopenhauer y Freud, la autora aporta ciertas peculiaridades que atañen al psicoanálisis como práctica, condiciones que lo alejan de la filosofía¹⁰⁵. Las concepciones de *transferencia* (amor de transferencia) o la importancia del lenguaje en el psicoanálisis, son para Enaudeau los lugares en donde hay que puntuar las diferencias más esenciales entre psicoanálisis y filosofía; la autora indica que se trata de conceptos en donde la *cosa en sí* kantiana termina por perderse completamente de vista respecto del horizonte psicoanalítico.

A diferencia de Enaudeau que realiza diferencias entre ciertos conceptos sin realizar un análisis exhaustivo de los mismos, en la tesis propongo advertir similitudes y diferencias a partir del análisis pormenorizado de los términos en cuestión. No considero necesario que se deba apelar a la *transferencia* para descubrir las profundas diferencias que existen entre filosofía y psicoanálisis aunque el concepto de *transferencia* resulte muy atinado para ilustrar una enorme diferencia existente entre filosofía y psicoanálisis. Mi objetivo radica en que se logre llegar a una discriminación clara sobre las implicancias epistemológicas en los marcos del psicoanálisis y la filosofía a partir de los términos analizados en cuestión. Por ejemplo, podrá advertirse que la diferencia esencial entre la filosofía de Schopenhauer y el psicoanálisis de Freud parte de sus mismas definiciones¹⁰⁶. Aquí es donde resalto la importancia que le doy al análisis epistemológico que realizo de y en cada término: será apelando a lo que cada término signifique que podamos pasar a una fase posterior en la que se pueda señalar qué correspondencias existen entre los conceptos y cuáles no.

2.1.16.3. Algunos comentarios sobre los trabajos de M. Henry y C. Enaudeau

Existen ciertas similitudes y diferencias entre el pensamiento de Michel Henry y el de Corinne Enaudeau. A grandes rasgos el marco general que enmarca ambas investigaciones es compartido: tanto Henry como Enaudeau parten de un análisis filosófico donde el psicoanálisis es concebido como un efecto esperado. En la serie de filiación se encuentran diversos desarrollos filosóficos. Sobresalen Descartes, Fichte, Schopenhauer y Nietzsche para Henry; Kant y Schopenhauer para Enaudeau. Sin embargo, las diferencias entre Enaudeau y Henry se pueden advertir en algunos puntos: mientras la primera establece un análisis de los conceptos desde las obras de cada uno de los pensadores, a partir de los cuales teje comparaciones y establece similitudes y diferencias –podríamos decir que su investigación es un riguroso análisis hermenéutico-; el segundo establece una lectura fenomenológica que impregna de sentido los términos de Schopenhauer y de Freud a tal punto que acaban por desnaturalizarse. Personalmente considero el trabajo de Enaudeau más preciso y posee mayor rigor hermenéutico que el de Henry.

2.1.17. *Schopenhauer, Heine, Freud: sueños y teorías del sueño en el siglo XIX alemán*, de R. Robertson (2001)

Este trabajo de Robertson consiste en una revisión de determinadas concepciones del sueño en los siglos XVIII y XIX dentro de la cultura alemana. De allí rescata las figuras de Heine y Schopenhauer para ilustrar dos concepciones del sueño diversas, previas al psicoanálisis pero conservadas en el pensamiento freudiano sobre los sueños:

1. La primera surge de la *ilustración* (*Enlightenment*) y niega que los sueños manifiesten algún contenido verdadero excepto lo que revelan de nuestros cuerpos, postura fue desarrollada por Heine.

2. La otra perspectiva sostiene que algunos sueños podrían poseer cierto poder de revelación; para el autor, esta postura fue promovida por Schopenhauer y otros románticos¹⁰⁷.

A los fines de la presente investigación, haré algunos comentarios sobre la segunda perspectiva ofrecida por Robertson. El autor introduce a Schopenhauer en el contexto de ciertas figuras románticas (por ejemplo Jean Paul y Schubert)¹⁰⁸. La primera mención que hace sobre Schopenhauer es que éste, al igual que Freud, es pesimista. Propone esta comparación de acuerdo a dos fragmentos, uno de *El mundo como voluntad y representación* y otro de *El malestar en la cultura*¹⁰⁹.

Aunque identifique a Schopenhauer y Freud en sus pesimismo (como si fuese ésta la similitud más importante), Robertson establece una diferencia sustancial entre el modo de concebir los sueños entre ambos: en contraste al científicismo materialista de Freud, Schopenhauer será un idealista determinado¹¹⁰. Esta conclusión está sostenida desde una comparación mencionada por el autor en donde Schopenhauer sostiene que las representaciones de los sueños son muy vívidas: completas, perfectas, consistentes como la realidad misma; y en cambio, para Freud estas imágenes son poco vívidas y confusas¹¹¹.

Luego el autor discute un punto muy interesante: el hecho de que Freud rechace cierto idealismo de Schopenhauer.¹¹² Robertson sostiene que tanto Freud como Schopenhauer refieren que en el sueño, tiempo, espacio y causalidad se encuentran suspendidos. Sin embargo, rechaza la *conclusión idealista (idealist conclusion)* de Schopenhauer de que los sueños, a veces, nos dan un conocimiento verdadero de eventos que nuestras mentes pueden clasificarlo como pasado o futuro¹¹³. Es problemático el uso que Robertson le da al término "idealista", si vamos a Schopenhauer y a la concepción de idealismo, hay que decir que la perspectiva filosófica schopenhaueriana posee supuestos más metafísicos que idealistas. El problema de sacar conclusiones sobre frases cuyo contexto epistemológico no se encuentra explicitado es el forzamiento de ciertos temas. Si Robertson hubiese advertido que la *representación* en Schopenhauer es *Velo de Maya*¹¹⁴, y por ende el valor metafísico que la representación posee en el sistema filosófico

del mismo, entonces hubiera podido advertir que la tesis sobre la nitidez de las representaciones es secundaria a la de la consistencia de la realidad, al menos en Schopenhauer¹¹⁵.

El término *idealismo* se encuentra mayormente emparentado en Schopenhauer con su concepción del conocimiento -y con cierta concepción kantiana del idealismo trascendental-, aunque posteriormente le impregne a dicha concepción su visión metafísica sobre la *voluntad de vivir* como esencia del mundo.

Lo que se puede sacar en limpio del trabajo de Robertson es que busca más resaltar cómo Freud rescata diversos aspectos de categorías tan opuestas como lo son la ilustración y el romanticismo –pudiendo sintetizarlos en su concepción psicoanalítica del sueño-, que hacer una investigación rastreando lo que Schopenhauer o Heine hubiesen dicho respectivamente sobre el sueño. Al menos en Schopenhauer, el sueño es un tema que debe ser entendido dentro de un contexto más amplio que el del mero idealismo: me refiero al valor que el filósofo les asigna a la representación y la realidad. Si bien las conclusiones de Robertson no son inválidas, considero que el método que utiliza (el comentario de una pocas citas sin referencia al marco general del pensamiento de estos autores) y la aplicación que de él hace (el escueto y poco argumentado análisis de esas citas), no es confiable. Sin embargo, podemos advertir que las conclusiones a las que arriba Robertson no dependen tanto de dicho análisis, por eso considero que el trabajo del autor consiste más en la exposición de una perspectiva personal que una investigación abierta a nuevos resultados o la modificación de conclusiones preexistentes.

2.1.18. *Excursus freudiano*, de R. Aramayo (2001a)

En el prólogo a una traducción de *Metafísica de las costumbres* de Arthur Schopenhauer, Roberto Aramayo (2001a) dedica unas páginas a la relación entre Schopenhauer y Freud¹¹⁶. En este estudio introductorio Aramayo selecciona algunos pasajes de la obra de Freud en que el psicoanalista habla de Schopenhauer. Estas citas no resultan otra cuestión

que meras menciones de Aramayo al vínculo intelectual de ambos pensadores sin una mayor elaboración. El autor presenta citas atinadas y realiza algunos comentarios mínimos sobre éstas que poco aportan a la cuestión que aquí nos ocupa. Un estudio detallado de estos mismos comentarios podrá encontrarse aquí en el capítulo sobre historia.

2.1.19. Schopenhauer, Filósofo del absurdo, de Clément Rosset (2001)

Clément Rosset ha sido influido tempranamente por la obra de Arthur Schopenhauer. En su compilación *Escritos sobre Schopenhauer* (2001), podemos encontrar tres escritos atinentes a diferentes facetas de la filosofía del filósofo: *Schopenhauer*, *Schopenhauer filósofo del absurdo* y *La estética de Schopenhauer*. El segundo de estos trabajos es el que aquí más nos interesa. En éste, Rosset sitúa las coordenadas de su reflexión sobre el filósofo:

"(...) se tratará de mostrar que Schopenhauer es el *primer* filósofo que ha ordenado su pensamiento alrededor de la idea genealógica, tal y como habría de inspirar más tarde a las filosofías nietzscheana, marxista y freudiana, así como en gran medida a toda la filosofía moderna"¹¹⁷.

A su vez, el pensamiento de Rosset acerca de lo *genealógico* consiste en:

"(...) la perspectiva nietzscheana que pretende establecer relaciones entre dos términos de un mismo fenómeno, sin ninguna preocupación histórica o dialéctica: la partida de nacimiento genealógico no se encuentra en un tiempo anterior, sino en un origen subyacente que sólo difiere de su expresión actual por su aptitud para no expresarse –diferencia que según el lenguaje, no según el tiempo"¹¹⁸.

Desde esta concepción, Rosset realiza un breve comentario sobre cierto vínculo de "afinidad espiritual en un plano psicológico"¹¹⁹ entre Schopenhauer y Freud. Para Rosset, Schopenhauer interpreta la locura, "a partir de la actividad inconsciente de la afectividad"¹²⁰, luego agrega que

Schopenhauer y Freud coinciden en ubicar el fundamento de la locura en el trastorno de la memoria¹²¹. Si seguimos las expresiones de Rosset de acuerdo al lenguaje coloquial encontramos que las mismas poseen plena coherencia. Pero siguiéndolas con cierto rigor conceptual no es posible aceptar que sea desde "la actividad inconsciente de la afectividad" que Schopenhauer entienda la locura; baste con advertirse en el desarrollo que se hace en el capítulo sobre *Locura y psicosis*¹²² para comprender la complejidad y las peculiaridades del planteo schopenhaueriano a diferencia del psicoanalítico: cómo juega allí la idea, el conocimiento de la idea y la figura del genio son temas que no han sido desarrollados por Freud para explicar la locura.

Más adelante Rosset describe ciertas relaciones entre la doctrina del *instinto de muerte* y la *compulsión a la repetición*; éstas:

"(...) presentan una analogía manifiesta con la tesis schopenhaueriana de la negación del devenir y de la repetición absurda de la voluntad"¹²³.

Si bien vale establecer algún tipo de vinculación entre el *retorno de lo mismo* en *Más allá del principio del placer* con ciertos postulados schopenhauerianos de *negación del devenir* y *repetición absurda de la voluntad* –tal como lo refiere Rosset¹²⁴–; las relaciones entre estos términos implican un nivel de complejidad lo suficientemente sofisticada como para continuar con el análisis sin comentarlos con mayor detenimiento. Convengamos que ni el *devenir*, ni la *repetición*, ni el *absurdo* son temas centrales en la filosofía de Schopenhauer; sí lo son la *voluntad de vivir* y su caracterización: la *discordia*, la *carencia de fundamento*, el *sin sentido*, la *libertad* y la *vida*¹²⁵. Se entienden los términos que Rosset utiliza para la articulación entre Schopenhauer y Freud; sin embargo él mismo introduce términos que no son propios de estos autores para establecer tal vinculación. Bien podría haber mencionado Rosset la coincidencia entre la propiedad *atemporal* del sistema inconsciente con el carácter *atemporal* propio de la *voluntad de vivir*, pero no fue así. Lamentablemente la comparación que Rosset establece, no pasa de ser un comentario de dos páginas¹²⁶ en donde estos términos son meramente vinculados; o sea, puestos en relación. Por

otra parte, esta vinculación tampoco cumple con la rigurosidad necesaria ni suficiente como para llevar tal tarea a buen puerto.

2.1.20. *El inconsciente*, de Yvon Brès (2002)

Este trabajo de Yvon Brès consiste en una investigación sobre el origen mismo del concepto de *inconsciente* desde que éste fuera acuñado hasta el uso que Freud hizo del mismo. Brès inicia su investigación desde la *Prehistoria de la noción* (Platón y Descartes)¹²⁷, avanzando históricamente hacia la génesis de la noción de inconsciente (Locke y Leibniz)¹²⁸, llegando así a lo que el mismo denomina *Nacimiento de la noción de inconsciente* (De Leibniz a Fichte)¹²⁹; recién en un capítulo dedicado a *La filosofía romántica*¹³⁰ Brès menciona a Schopenhauer.

Dejaremos de lado el minucioso desarrollo que Brès realizó en su libro -que transita desde Platón hasta Freud. Nos quedaremos en el apartado que le dedica a Schopenhauer¹³¹. Allí, el autor hace hincapié en una cuestión muy interesante y también muy atinada: Brès comenta que el uso que Schopenhauer le da al término *inconsciente* no es fundamental: "Schopenhauer ni siquiera emplea las palabras *unbewußt* y *bewußtlos*"¹³². Lo que podría acaso resultar un contrasentido es una afirmación completamente pertinente: *el concepto de inconsciente no es central en la obra de Schopenhauer*. Brès ocupa muy poco espacio para explicar esta situación y aclara que no se debe confundir el concepto de *inconsciente* con el concepto schopenhaueriano de *voluntad de vivir*.

"(...) mientras que, en sentido estricto, el concepto de inconsciente sólo se aplica a **representaciones**, en Schopenhauer, por el contrario, es esencialmente la voluntad la que es «inconsciente», y la idea de que algunas representaciones podrían ser inconscientes totalmente marginal (...) para él, la Voluntad, en su esencia, no es psicológica, nuestra ignorancia en cuanto a sus formas no corresponde al concepto de Inconsciente entendido en sentido estricto"¹³³.

Podría discutirse la concepción -me refiero al *sentido estricto* al que somos remitidos- que Brès expone sobre el *inconsciente*¹³⁴, pero no

podemos negar que habla con mucho tino cuando comenta: "en tales condiciones, realmente puede hablarse de inconsciente en Schopenhauer, pero a condición de aclarar que es en un sentido amplio"¹³⁵, dejando así planteada la cuestión. El filósofo no se entromete en complejidades y sutilezas que poco aportan a su estudio. Pocos pensadores del inconsciente como Brès han logrado una precisión tan fina en torno a la ubicación de la noción de lo *inconsciente* en referencia a la *voluntad de vivir* de Schopenhauer.

2.1.21. *El olvido de la razón* de Juan José Sebreli (2006)

En esta obra, el importante filósofo argentino se propone "una crítica del irracionalismo y de la antimodernidad predominantes en vastos sectores del pensamiento de origen europeo", y su repercusión en tierras latinoamericanas¹³⁶. Este eje de análisis constituye más una continuación que una novedad ya que Sebreli desarrolla su comentario sobre diversos enfoques de filósofos "irracionalistas" de un modo similar al de trabajos anteriores:

"La crítica del irracionalismo ha sido recurrente en mi obra, y la he planteado desde la perspectiva de una historia de las ideas políticas y sociales en *El asedio a la modernidad* (1991) y desde la estética y la sociología del arte en *Las aventuras de la vanguardia* (2000)"¹³⁷.

*El olvido de la razón*¹³⁸ recorre el pensamiento de varios filósofos que han sido agrupados -siguiendo la línea de pensamiento de G. Lukács¹³⁹-, bajo el rótulo de "irracionalistas"¹⁴⁰: Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Sigmund Freud, Claude Lévi-Strauss, George Bataille, Jacques Lacan y Michel Foucault figuran entre los más destacados.

De este ensayo vamos a rescatar dos cuestiones precisas: el apartado que se le dedica a la figura de Schopenhauer en calidad de "precursor del irracionalismo"¹⁴¹ y un capítulo completo dedicado a Freud y el psicoanálisis¹⁴². Comentaré cada uno de estos apartados de acuerdo a la importancia que los mismos poseen como antecedentes del presente trabajo. Si bien los pensamientos que Sebreli presenta son muy polémicos, me

restringiré al análisis exclusivo de aquellos aspectos que mayor importancia impliquen para este proyecto. En la medida de lo posible evitaré la disputa, acudiendo a ésta sólo en la medida que se subordine al debate constructivo, o realizaré cierta crítica aunque con el único objeto de analizar las ideas y no de juzgar al autor.

2.1.21.1. Schopenhauer, precursor del Irracionalismo

Siguiendo a Lukács, Sebreli resalta la figura de Schopenhauer dedicándole un apartado de diez páginas¹⁴³. Recorriendo las páginas de este trabajo, podrá advertirse que la inclusión del mismo en la galería de "irracionalistas" consiste más un comentario descriptivo que en una *crítica* de su filosofía¹⁴⁴. Lamentablemente las menciones sobre la figura y filosofía de Schopenhauer resultan bastante imprecisas. Tomaré dichas menciones una por una para comprender el sentido que Sebreli le adscribe a la obra de Schopenhauer desde su punto de vista personal y para su trabajo en particular.

En una de las primeras afirmaciones que Sebreli realiza sobre Schopenhauer, refiere:

*"La palabra fetiche de Schopenhauer era «voluntad», aunque le asignó un sentido diverso al del uso corriente. Su versión refería al impulso ciego, que bien puede asimilárselo al concepto de inconsciente freudiano ya que anidaban en él recuerdos inquietantes olvidados por el yo consciente"*¹⁴⁵.

Sobre esta frase puede decirse, antes de realizar ningún tipo de análisis sobre lo dicho, que no resulta respetuosa; pues tildar de "fetiche" a un término que cumple el rol de axioma fundamental en un sistema filosófico resulta, en principio, una suerte de denigración desubicada. El significado de la palabra fetiche nos remite a un ídolo con atributos sobrenaturales antes que un axioma filosófico¹⁴⁶. Si para Sebreli el término *voluntad* amerita este mote por poseer cualidades metafísicas, la expresión resulta como mínimo inadecuada. Por otra parte, tampoco es serio caracterizar un término tan importante –dentro de una obra filosófica resaltada por el mismo Sebreli–, utilizando una analogía que remite al "inconsciente freudiano". Sebreli hubiera

debido ilustrarnos definiendo las características básicas de *voluntad de vivir* de acuerdo con el texto que él mismo utiliza para referirse a Schopenhauer¹⁴⁷.

Prosiguiendo con la lectura encontramos ciertas consideraciones sobre la importancia de la filosofía de Schopenhauer. Allí Sebreli se refiere sobre su obra escrita en estos términos:

"Esos textos eran una *versión imprecisa y literaria* de la futura teoría freudiana del *mecanismo de inhibición*. Es notable la anticipación de Schopenhauer al freudismo, sobre todo si se tiene en cuenta lo que significa en esa época – 1836-¹⁴⁸, en plena vigencia de la pacata moral decimonónica, escribir sobre la relevancia de la sexualidad y su presencia implícita en situaciones triviales de la vida cotidiana, como el chiste, fuente, sin duda, de *El chiste y sus relaciones con el inconsciente de Freud*"¹⁴⁹.

Nuevamente, en lugar de comentar las ideas de Schopenhauer, Sebreli cae en el lugar común de atribuirle la importancia de *ser una antecedente de Freud*. Sin embargo, falta algún comentario que nos hable de la importancia de la filosofía de Schopenhauer *per se*: aquello que Sebreli denomina "mecanismo de inhibición" (seguramente remitirá al término original *Verdrängung*, más conocido en lengua castellana como *represión*), se refiere más a "la futura teoría freudiana" que a los textos "imprecisos y literarios" de Schopenhauer. Por otra parte, el error de fecha atribuida a *El mundo como voluntad y representación* nos habla a las claras del escaso rigor de Sebreli. Sobre la base de esto, no sólo no se entiende a qué se refiere específicamente el autor con "pacata moral decimonónica", sino que tampoco sabemos si existe diferencia alguna entre lo "pacato" de esta moral entre los años 17 años de la edición original de *El mundo como voluntad y representación* (1819) y la fecha atribuida al mismo libro por Sebreli (1836). Lo último que cabe mencionar de esta cita es decepcionante que resulta que Sebreli no hubiera explicitado las anticipaciones de Schopenhauer sobre el trabajo de Freud *El chiste y su relación con el inconsciente*. El autor se queda en indicar relaciones de influencia más no en qué consisten las mismas.

Continuando con la lectura de *El olvido de la razón* hallamos la siguiente frase:

"No sólo Schopenhauer fue el primer filósofo que se animó a tratar explícitamente el tema de la sexualidad, además la transformó en el nudo básico de su sistema, pues en ella se originaba la «voluntad»¹⁵⁰.

Aquí debemos reconocer que, si bien es cierto que Schopenhauer se animó en proponer a la *sexualidad* en un plano de problema filosófico importante, no es posible afirmar que la *voluntad de vivir* se origine en la *sexualidad*. Más bien resulta a la inversa: en la filosofía de Schopenhauer la sexualidad (tanto como *instinto sexual* como *idea de perpetuación de la especie*) es *objetivación de la voluntad*, o dicho de otro modo: la *sexualidad* es *voluntad objetivada* (en el caso de la *idea de perpetuación de la especie*, es *perfecta objetivación*). Esta afirmación de Sebreli vuelve a decepcionarnos. Para obtener más claridad sobre estas cuestiones, el lector podrá encontrar los más específicos y precisos detalles de todo este asunto en el capítulo de la comparación epistemológica dedicado pura y exclusivamente a la sexualidad en Schopenhauer y Freud¹⁵¹.

Más adelante en el texto seguimos encontrando frases poco felices en rigor:

"...la voluntad universal única oculta tras la apariencia de las voluntades individuales"¹⁵².

Para Schopenhauer la *voluntad de vivir* es *cosa en sí*, y desde un punto de vista metafísico es una y la misma en todas sus manifestaciones aparentes –sólo en la apariencia existe la diferencia-. Lo aparente de lo individual entra en el orden del fenómeno –me refiero al mundo como representación, no en el orden de la voluntad. La *voluntad de vivir* sigue siendo una y la misma fuera del registro de la representación. Por eso la expresión, "voluntades individuales" es poco feliz ya que la voluntad es una, no es individuo. Para Schopenhauer el orden de los individuos corresponde al mundo como representación, no al mundo como voluntad.

En otra de sus frases Sebreli ratifica la importancia de Schopenhauer como un filósofo importante del siglo XIX:

"...el auge masivo del orientalismo durante el último tramo del siglo veinte señala la incidencia de Schopenhauer, todavía hoy, en un vasto público que en muchos casos hasta ignora su nombre. Por esto no es caprichoso ni superfluo detenerse en un autor a quien pocos leen en la actualidad pero que, en forma indirecta, es un personaje clave del pensamiento de nuestra época"¹⁵³.

Es muy curioso leer estas palabras de un ensayista que, lamentablemente, cae dentro del vasto público que él mismo sentencia. Otra frase refiere un nuevo error conceptual grosero por parte de Sebreli:

"La rara mezcla schopenhaueriana donde el Nirvana thanático, la estética y el erotismo aparecían unidos, influiría ostensiblemente no sólo en la obra sino también en la vida personal de (Thomas) Mann (...)"¹⁵⁴.

De ningún modo puede decirse que Schopenhauer postuló, argumentó ó propuso un "Nirvana thanático"; más bien la articulación de estos dos términos respondería a lo que Freud postuló en el concepto de *pulsión de muerte* (Tánatos). La *pulsión de muerte* será regulada por el *principio de nirvana* en oposición a la *pulsión de vida* (Eros), que será regida por el *principio del placer*. Si tenemos que ubicar en la filosofía de Schopenhauer dónde éste habla del *Nirvana*, encontramos un pasaje de *El mundo como voluntad y representación* referido al mito de la transmigración de las almas. Allí Schopenhauer dice:

"...tal como lo expresan los budistas, que no admiten ni el Veda ni las castas: «Debes alcanzar el *nirvana* (*Nirwana*), esto es, el estado en el que no haya estas cuatro cosas: nacimiento vejez, enfermedad y muerte»"¹⁵⁵.

Teniendo en cuenta todo lo antedicho y tomando en cuenta esta última expresión, podemos convenir que es erróneo sostener que "el Nirvana thanático, la estética y el erotismo aparecían unidos" tanto en Schopenhauer como en Freud. Por otra parte, considero que no se justifica tal grado de afirmación por parte de Sebreli para referirse exclusivamente a Thomas Mann.

2.1.21.2. Freud: el psicoanálisis entre la ciencia y la magia

El trabajo de Sebreli contempla un apartado completo destinado a la "crítica" del psicoanálisis freudiano. Sin embargo, esta crítica consiste en una despiadada colección de comentarios destructivos tanto hacia su creador como para el psicoanálisis como teoría y práctica. Lo que llama poderosamente la atención en todo este capítulo es la ausencia de argumentación y análisis de ideas a lo largo del texto. Sebreli no se cansa de atacar de principio a fin todo tipo de situaciones, creencias y pensamientos relativos a Freud y al psicoanálisis sin demasiada discriminación entre éstos.

Comenzando por el título del capítulo *El psicoanálisis: entre la ciencia y la magia*, Sebreli tilda al psicoanálisis como un fenómeno iniciado a modo de "secta casi esotérica"¹⁵⁶ que se expandió básicamente por cuestiones de "frivolidad y esnobismo"¹⁵⁷ y comenzó a dar señales de agotamiento a fines del siglo veinte como producto de ser haber sido una cuestión "inevitable de toda moda intelectual"¹⁵⁸. Sólo para comenzar debemos señalar que no explica por qué el psicoanálisis consistió en una moda intelectual. Se trata de un juicio muy duro para las escasas explicaciones ofrecidas¹⁵⁹.

En reiterados pasajes del ensayo Sebreli trata al psicoanálisis de "literatura anticientífica"¹⁶⁰; "generalizaciones vagas, especulativas, incontroladas y con frecuencia contradictorias, siendo muy difícil establecer una deducción que llevara de la teoría a los hechos"¹⁶¹. Llega a decir que "Freud se negaba a que el psicoanálisis fuera sometido a pruebas clínicas con grupos experimentales y de control para evaluar su efectividad"¹⁶²; que en la actualidad el psicoanálisis resulta "más vago y embrollado que en sus comienzos"¹⁶³; o que "los psicoanalistas han ido abandonando las exigencias de conocimiento científico de Freud y se presentan como una alternativa a la ciencia supuestamente incapacitada para captar la compleja realidad humana"¹⁶⁴. Esta concepción del psicoanálisis no sólo es reduccionista, sino que tampoco ofrece explicitaciones de tan cruentos ataques: se podrá advertir con claridad que hay acusaciones pero no argumentos.

Existen una serie de ataques directos a la originalidad de Freud refiriendo que ésta sacó ideas psicoanalíticas de Platón:

"Freud imaginaba una república platónica donde el hombre hubiera «subordinado su vida instintiva a la dictadura de la razón»"¹⁶⁵.

"Una nueva etapa del psicoanálisis fue el reemplazo de la división de la psiquis entre consciente e inconsciente por la tríada yo, ello y superyó. Este cambio, según Freud, procedía de sus observaciones realizadas durante las sesiones analíticas. Es más fácil conjeturar, sin embargo, que le fue surgido por la lectura de *La República* de Platón, donde se encontraba una división del alma humana muy similar a la tríada freudiana"¹⁶⁶.

Lamentablemente esta afirmación fue hecha articulando pensamientos freudianos con pensamientos platónicos por propia cuenta del autor; sin embargo brilla por su ausencia la mención puntual de la inclusión de Platón por Freud en sus pensamientos. Esto es muy grave: reducir conceptos psicoanalíticos de alta complejidad al platonismo por medio del establecimiento de una analogía no responde ni lógicamente ni metodológicamente al establecimiento de una relación de fundamento, razón de conocimiento, ni siquiera una relación de influencia, de uno sobre otro.

Es paradójico que Sebreli critique la "cientificidad" del psicoanálisis sin reparar en las confusiones que él mismo introduce en partes puntuales de su texto entremezclando aspectos teóricos y metodológicos¹⁶⁷. También el autor realiza horrendas acusaciones hacia el psicoanálisis como una técnica de la estafa¹⁶⁸.

El ensayo es impreciso en varios sentidos: repleto de errores sobre la ubicación de las fuentes, citas fuera de contexto, datos erróneos y sesgo hermenéutico arbitrario y sin fundamento ni argumentos¹⁶⁹. Es curiosa la increíble capacidad del este autor de encontrar tal cantidad de defectos – muy generosa en número –, sin lograr advertir un solo acierto de Freud o algún otro psicoanalista. Tampoco explica Sebreli las bondades del psicoanálisis en la época actual y las razones de su subsistencia como práctica en los servicios públicos y privados de salud mental en nuestro país y/o en el extranjero.

2.1.21.3. Conclusiones

Lamentablemente Sebreli no analiza las ideas de Schopenhauer ni a Freud o su psicoanálisis. Más bien expone una versión personal y arbitraria, sin reflexión, sin discusión conceptual, cerrando el paso al pensamiento y exponiendo las peores características del psicoanálisis sin entender con qué objeto. Desde que Kant nos legó el concepto de "crítica" entendemos por este término algo emparentado con la noción de "análisis". Peyorizar y ordenar datos arbitrariamente sin siquiera conocer las fuentes que se citan no es un trabajo de "crítica".

2.2. Otras obras

En este apartado mencionaré, respectivamente, estudios de Schopenhauer y de Freud que trabajan analíticamente y/o biográficamente sus obras y que sugieren algún tipo de relación entre Schopenhauer y Freud, pero cuyos comentarios no pasan de ser menciones y/o comentarios de citas. Los casos de Magee y Safranki fueron exceptuados dado que sus referencias resultaron más importantes que las citadas a continuación.

Existen varios trabajos sobre la obra de Schopenhauer que en las que se realizan menciones esporádicas a la anticipación sus ideas respecto de las psicoanalíticas. Tales trabajos son los de Ribot (1946), Lukács (1953), Gardiner (1963), Vecchiotti (1972), Urdanibia (1990), Marrades (1990), Marín Torres (1990), Suances Marcos (1989), Suances Marcos y Villar Ezcurra (2000), Aramayo (2001b), Le Brun (2004), Cohan y Rodríguez Minaverri (2005) y Moreno Claros (2005). Sin embargo, no pasan de ser referencias aisladas que poco dicen al respecto, los objetivos de esos trabajos persiguen diversos fines que poco y nada tienen en común con la tarea que nos ocupa.

Ernst Jones, en su biografía de Freud, *Vida y obra de Sigmund Freud* (1957), comenta que "(Freud) consideraba a Schopenhauer uno de los mayores filósofos que jamás hayan existido"¹⁷⁰. Sin embargo no amplía en sus comentarios sobre la relación entre Schopenhauer y Freud. Emilio Rodríguez en *El siglo del psicoanálisis* (1996), se refiere a Schopenhauer como un antecedente válido de Freud y establece un breve comentario acerca de él; sin embargo su comentario es una elaboración sobre el trabajo

de Ellenberger *El descubrimiento del inconsciente*¹⁷¹. También E. Roudinesco en su *Diccionario de psicoanálisis* (1998), menciona a Schopenhauer en sus artículos sobre el inconsciente, la represión, O. Rank, T. Mann, etc.; éstas sirven para documentar los artículos pero no son sustanciales. J. L. Valls publicó en el 2004 un trabajo sobre *Metapsicología y modernidad* en donde incluye una alusión sobre la relación entre Schopenhauer y Freud pero tampoco aquí encontramos un desarrollo que aporte novedad alguna sobre el tema en cuestión. Por último quiero señalar una serie de trabajos sobre filosofía y psicoanálisis que, si bien tratan sobre temas que resultan enteramente pertinentes a ciertos asuntos incluidos en esta tesis, no desarrollan la relación entre Schopenhauer y Freud. Me refiero a las obras de P.-L. Assoun (1980), J. Bouveresse (1991), R. Bodel (2001), A. Carluccio (2005) y J.-A. Miller (2005).

Es importante resaltar que si bien estos trabajos hacen menciones a la existencia de algún tipo de relación entre Schopenhauer y Freud, los comentarios no resultan significativos para los fines que aquí perseguimos.

2.3. Conclusiones

Considero fundamental precisar cuáles y en qué medida han sido los antecedentes de los estudios sobre la relación entre Schopenhauer y Freud. Sólo a partir de esto es lícito establecer hasta qué punto la empresa en la que me he encomendado es realmente original, a su vez esto permitirá puntualizar con precisión en qué aspectos lo es concretamente. Tal como hemos visto, muchos de los trabajos citados que han estudiado esta relación cumplen con el requisito de ser comparativos; sin embargo, los mismos poseen un muy bajo nivel de sistematización y escaso rigor en la fundamentación de la tarea, resultando investigaciones de baja calidad (excepto el trabajo de Enaudeau) o de escaso aporte en la comprensión de la tarea. No pretendo descalificar los trabajos anteriores, me interesa explicitar la importancia de los antecedentes en función de la presente tesis. Las ideas de Henry (1985) y de Young y Brook (1994), resultan buenos trabajos sobre la cuestión aquí planteada. Sin embargo, el primero por cuestiones

epistemológicas y el segundo por cuestiones de profundidad en el análisis y la comparación, son, para esta tesis, antecedentes de poca relevancia.

A continuación me propongo a efectuar esta comparación minuciosamente de modo que resulte un trabajo pormenorizado y que logre con éxito el objetivo propuesto: mayor sistematización, mayor precisión y mayor claridad en función del lugar que ocupan las similitudes y las diferencias de las propuestas de Schopenhauer y Freud.

Notas

- ¹ Sternberg, 1932, pág. 95.
- ² Sternberg, 1932, pág. 106.
- ³ Sternberg, 1932, pág. 106.
- ⁴ Sternberg, 1932, pág. 107.
- ⁵ Sternberg, 1932, pág. 107.
- ⁶ Sternberg, 1932, pág. 107.
- ⁷ Sternberg, 1932, pág. 107.
- ⁸ Sternberg, 1932, págs. 107-108.
- ⁹ Al respecto véanse las páginas 226-233 de esa conferencia en la edición de *Schopenhauer, Nietzsche, Freud* (1986) de Andrés Sánchez Pascual.
- ¹⁰ Mann, 1936, pág. 227.
- ¹¹ Hasta donde sabemos el texto de Sternberg es anterior a este. Sin embargo, aunque sabemos que lo precede, no había sido publicado hasta varios años después.
- ¹² Mann, 1936, pág. 231.
- ¹³ El pasaje original reza: "We are not here concerned with making a detailed examination of the two systems; such an undertaking would lead us too far afield. We shall confine ourselves to a brief comparison of some of their most important doctrines. We shall speak of their doctrine of life in general, of their theory of aesthetics and of ethics, and of their conception of love" (Bischler, 1939, page 88).
- ¹⁴ Bischler, 1939, págs. 88-90. Específicamente: "In a word, Freud reduces the mind, the intelligence, the higher sentiments and the will to the action of instincts and impulses of physical and animal origin" (Bischler, 1939, page 89).
- ¹⁵ "Every volition, every individual act, every effort, aspiration or wish is nothing but the manifestation of this universal will" (Bischler, 1939, page 90).
- ¹⁶ "It is easy to recognize here a confused mixture of eros and Thanatos, of creative and libidinal tendencies, aggressive and destructive impulses. For the will begets living species, creatures and organisms, as also it does murderous war" (Bischler, 1939, pages 90-91).
- ¹⁷ "Freud's dualism is here substituted by a complete monism" (Bischler, 1939, page 91).
- ¹⁸ Bischler, 1939, pág. 91.
- ¹⁹ "...and does not his (Freud's) whole diagnostic and therapeutic method consist after all in lifting the 'veil of Maya', as Schopenhauer requires us to do?" (Bischler, 1939, page 91).
- ²⁰ Bischler, 1939, págs. 91-94.
- ²¹ Bischler, 1939, págs. 94-95.
- ²² Bischler, 1939, pág. 94.
- ²³ Bischler, 1939, pág. 94-95.
- ²⁴ Bischler, 1939, pág. 95.
- ²⁵ Bischler, 1939, págs. 95-96.
- ²⁶ Bischler, 1939, pág. 95.
- ²⁷ "Die Welt als Wille und Vorstellung" (1819) runs to fifteen hundred pages in the English translation; the material could probably be completely expressed in fifty pages; now the merest outline of his metaphysical and practical philosophy must suffice" (Wisdom, 1945, page 44).
- ²⁸ "As a metaphysic it is not of the first rank. Its interest, however, lies in the practical philosophy and other ideas based upon it" (Wisdom, 1945, page 45).
- ²⁹ "He was the first to show some psychological insight into the unconscious, but this should not be exaggerated; he had not the profundity of Nietzsche" (Wisdom, 1945, page 45).
- ³⁰ En relación a la apretada síntesis que el autor hace de la obra de Schopenhauer, el autor le da el siguiente remate: "What does it all mean?" (Wisdom, 1945, page 46).
- ³¹ "We first wish to know what was signified by the will" (Wisdom, 1945, page 46); a lo que le sigue una interpretación psicoanalítica de lo que la voluntad es para Wisdom.
- ³² "What, then, is the meaning of death?" (Wisdom, 1945, page 46).
- ³³ Hay varias menciones al respecto: "The association of ideas was not, of course, conscious in Schopenhauer" (Wisdom, 1945, page 47); "...in other words, the theme is how babies are born, and Schopenhauer was seeking a principle of sufficient reason of birth. This was, of course, unconscious..." (Wisdom, 1945, page 47); etc.
- ³⁴ "His philosophy is to be understood as a defence against conflict" (Wisdom, 1945, page 52).
- ³⁵ Consúltase el Apéndice del capítulo sobre Historia.
- ³⁶ "El propio Freud, en su *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*, declara que 'la doctrina de la represión es ahora el pilar fundamental sobre el que descansa el edificio del psicoanálisis', y acerca de la forma en que llegó a ella da igual descripción aquí. También expresa su creencia de haberla concebido en forma independiente, creencia ampliamente confirmada por la historia del descubrimiento. Señala en ese mismo pasaje que un atisbo de la noción de represión ya se encuentra en Schopenhauer (1819), cuya obra leyó empero en un momento más tardío de su vida..." (OC, 1895a, Tomo II, pág. 16).
- ³⁷ "En sus últimos trabajos, Freud hizo varias alusiones a la importancia asignada por Schopenhauer a la sexualidad. (...) Aunque más de una vez insistió en que las palabras de Schopenhauer eran 'de

acento inolvidable' o 'capaces de producir una intensa impresión', nunca citó el correspondiente pasaje ni indicó su fuente. Empero, parece probable que tuviera en mente un fragmento que aquí reproducimos perteneciente a los complementos del libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación*, capítulo XLII, *La vida de la especie*. Inmediatamente antes, Schopenhauer había examinado el peculiar carácter del apetito sexual, pues, 'no sólo es el más fuerte, sino que su fuerza es específicamente más poderosa; está siempre supuesto como necesario e inevitable y no es, como otros deseos, cuestión de gusto o de capricho; es la esencia misma del hombre'. Luego de ilustrar con algunos ejemplos de qué manera reconocían los antiguos el poder de éste apetito, continúa como sigue:..."; a continuación figura la mencionada cita de Schopenhauer por J. Strachey (OC, 1925a, Tomo XIX, págs. 236-237)

³⁸ En criollo podríamos decir que es un "mano a mano".

³⁹ Ellenberger, 1970, págs. 238-248. Se recomienda la lectura de esta obra. Personalmente considero el trabajo de Ellenberger muy útil e interesante para la materia que aquí se trata, especialmente lo que éste autor dice sobre las figuras de von Schubert (págs. 242-243), Vital Troxler (págs. 243-244), Carus (págs. 244-245), y von Hartmann (págs. 247-248).

⁴⁰ Consúltase lo que refiere en su trabajo Fritz Sternberg: Sternberg, 1932, pág. 107.

⁴¹ Ellenberger, 1970, pág. 246.

⁴² Ellenberger, 1970, págs. 246-247.

⁴³ Ellenberger, 1970, pág. 247.

⁴⁴ Consúltase el capítulo 4, apartado 2.

⁴⁵ Assoun (1976). Segunda parte, *Freud y los filósofos*. Cap. IV, págs. 189-218; y cap. V, págs. 219-246.

⁴⁶ Al respecto véase en esta misma obra el anexo del capítulo sobre historia.

⁴⁷ "La «Propedéutica» presenta, más allá de la oposición entre los métodos «dogmático» y «genético», la cosa misma, o sea el psicoanálisis, para plantear y definir, hasta hacerla visible, la tesis analítica, vale decir «la hipótesis del inconsciente»: " (Assoun, 2005a, págs. 29-30).

⁴⁸ Véase §6. Psicoanálisis y filosofía (Assoun, 2005a, págs. 75-89).

⁴⁹ Al respecto consúltase la bibliografía.

⁵⁰ Assoun, 2005a, págs. 76-79.

⁵¹ Assoun, 2005a, págs. 79-86.

⁵² Assoun, 2005a, págs. 80-82.

⁵³ Este punto podría discutirse bastante ya que, al margen de las explicaciones pormenorizadas de Assoun en la introducción de este trabajo, por momentos se confunde a Freud con el psicoanálisis mismo. Quizá el título "Fundamentos del psicoanálisis freudiano" hubiera hecho mayor justicia al trabajo que aquí se comenta.

⁵⁴ Assoun, 2005a, págs. 77.

⁵⁵ Assoun, 2005a, págs. 84.

⁵⁶ Assoun, 2005a, págs. 84.

⁵⁷ Assoun, 2005a, págs. 87.

⁵⁸ "Pourtant, si l'on recense les renvois à l'œuvre de Schopenhauer s'organise autour de trois thèmes principaux –l'amour, la mort et la folie..." (Rigaux, 1980, pág. 154).

⁵⁹ Savater, 1981, págs. 331-342.

⁶⁰ Savater, 1981, pág. 343.

⁶¹ Savater, 1981, pág. 344.

⁶² Savater, 1981, págs. 344-348.

⁶³ Savater, 1981, pág. 346.

⁶⁴ Savater, 1981, pág. 349.

⁶⁵ Savater, 1981, pág. 349.

⁶⁶ Savater, 1981, pág. 349.

⁶⁷ Savater, 1981, pág. 349.

⁶⁸ No sería extraño pensar que tanto Schopenhauer como Freud eran hombres culpabilizados –y por qué no agregar aquí a Nietzsche-, pero esta es otra historia que poco tiene que ver con la presente discusión.

⁶⁹ Henry, 1985, pág. 22.

⁷⁰ Si para Henry, el psicoanálisis es el efecto de un proceso que se ha ido generando a lo largo de la historia en la filosofía de Occidente, cabe preguntar por qué parte de Descartes y no de Platón. ¿Acaso no es válido el antecedente metafísico de la alegoría de las cavernas? ¿Acaso la bifurcación entre *topos urano* y *topos sensible* no es válido para ser tenido en cuenta como un residuo metafísico omnipresente desde Platón mismo, presente en Descartes y también en Schopenhauer o Nietzsche?

⁷¹ Henry, 1985, pág. 27.

⁷² Henry, 1985, pág. 29.

⁷³ Al respecto consúltase: CRPRS, Capítulo IV, §20, *Principio de razón suficiente del devenir*, pág. 83. UVWSZG, Viertes Kapitel, §20, *Satz vom zureichenden Grunde des Werdens*, Seite 61.

⁷⁴ Consúltase el capítulo 3, Voluntad de vivir e inconsciente.

⁷⁵ Safranski, 1998, pág. 181.

⁷⁶ Safranski, 1998, pág. 313.

- ⁷⁷ Safranski, 1998, pág. 315.
- ⁷⁸ Safranski, 1998, pág. 428.
- ⁷⁹ Safranski, 1998, pág. 466.
- ⁸⁰ Safranski, 1998, pág. 466.
- ⁸¹ Raikovic, 1989, pág. 40.
- ⁸² Raikovic, 1989, pág. 40.
- ⁸³ Raikovic, 1989, pág. 40.
- ⁸⁴ "Au reste, les qualités attribuées à l'Inconscient par Freud sont, pour la plupart, celles-là mêmes que Schopenhauer a énoncées à propos de la Volonté" (Raikovic, 1989, pág. 27). La traducción del francés al castellano es mía.
- ⁸⁵ Sobre todo el apartado sobre la comparación entre voluntad e inconsciente (3.3).
- ⁸⁶ Magee, 1991, págs. 308-310. Las menciones a Freud se encontrarán en el apéndice II sobre el final del capítulo. El capítulo trata fundamentalmente de la figura de Friedrich Nietzsche.
- ⁸⁷ Magee, 1991, pág. 308.
- ⁸⁸ Magee, 1991, pág. 308. A continuación, Magee cita el ya famoso párrafo de *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* (1914a)
- ⁸⁹ Magee, 1991, pág. 310.
- ⁹⁰ "A close study of Schopenhauer's central work, 'The world as Will and Representation', reveals that a number of Freud's most characteristic doctrines were first articulated by Schopenhauer. A thinker always expresses something of his culture, of course, but, the parallels to be found between Freud and Schopenhauer go well beyond cultural influence" (Young, Brook; 1994, page 101). Posteriormente a esta afirmación, no existe en este trabajo un desarrollo del debate sugerido.
- ⁹¹ Al respecto véase el capítulo de la influencia de Schopenhauer sobre Freud.
- ⁹² Enaudeau, C. (1993) *Le psychique en soi*. En *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, N° 48, p. 37-60. Gallimard. Paris. France.
- ⁹³ Enaudeau, C. (1998). *La paradoja de la representación*. Editorial Paidós (1999). Bs. As. Argentina.
- ⁹⁴ Enaudeau, 1993, pág. 37.
- ⁹⁵ Acomodé la ecuación de Enaudeau en un orden inverso al que ella presenta; en el original refiere: "L'amalgame semble pourtant détestable qui identifierait les trois pensées dans l'équation : inconsciente = volonté = chose en soi" (Enaudeau, 1993, pág. 38).
- ⁹⁶ Véanse los apartados 1.1 y 1.3 del capítulo 1 de la segunda parte. En el apartado 1.1 considérense específicamente las similitudes y diferencias entre Kant y Schopenhauer.
- ⁹⁷ Al respecto consúltase el capítulo 3.1 de la segunda parte.
- ⁹⁸ Enaudeau, 1993, pág. 46.
- ⁹⁹ Hay varias referencias comentadas a lo largo del artículo. Véase: Enaudeau, 1993, págs. 46-48.
- ¹⁰⁰ Incluso, el estilo del trabajo de Enaudeau es muy similar al que se realiza en el capítulo histórico introductorio.
- ¹⁰¹ Fundamentalmente en los capítulos 11 y 12, Representación de cosa y representación de palabra (Enaudeau, 1998, págs. 139-156), y *La cosa para nosotros* (Enaudeau, 1998, págs. 157-174).
- ¹⁰² Enaudeau, 1998, págs. 160-161.
- ¹⁰³ Enaudeau, 1998, págs. 157-160.
- ¹⁰⁴ Enaudeau, 1998, págs. 160-161.
- ¹⁰⁵ Enaudeau, 1998, págs. 165-174.
- ¹⁰⁶ Al respecto consúltase el capítulo 1.
- ¹⁰⁷ "I want now to look at some of the various conceptions of the dream held in eighteenth- and nineteenth-century German culture. Very broadly, they fall into two traditions. One approach, going back to the Enlightenment, denies dreams any truth-content except what they reveal about our bodies. It is developed by Heine (...) The other approach would credit at least some dreams with the power of revelation; in various versions, it was favoured by the Romantics and by Schopenhauer, and it points forward to Jung and his account of 'big dreams' as pointing to crucial stages in the individuation process" (Robertson, 2001, pág. 29).
- ¹⁰⁸ Robertson, 2001, pág. 30.
- ¹⁰⁹ Robertson, 2001, pág. 31.
- ¹¹⁰ "In contrast to Freud's scientific materialism, Schopenhauer is a determined idealist" (Robertson, 2001, pág. 31).
- ¹¹¹ Robertson, 2001, pág. 31.
- ¹¹² Robertson, 2001, pág. 32.
- ¹¹³ "He uses Schopenhauer to exemplify the theory that in the dream time, space and causality are suspended, but he does not accept Schopenhauer's idealist conclusion that dreams can sometimes, though rarely, give us true knowledge of events which our minds classify as past or future" (Robertson, 2001, pág. 32).
- ¹¹⁴ Véase el capítulo 2.1.
- ¹¹⁵ Al respecto puede consultarse el capítulo 2.1.
- ¹¹⁶ Aramayo, 2001a, págs. XXII-XXV.
- ¹¹⁷ Rosset, 2001, pág. 59.
- ¹¹⁸ Rosset, 2001, pág. 59.

- ¹¹⁹ Rosset, 2001, pág. 79.
- ¹²⁰ Rosset, 2001, pág. 79.
- ¹²¹ Rosset, 2001, págs. 79-80.
- ¹²² El capítulo 5 del análisis epistemológico comparativo.
- ¹²³ Rosset, 2001, pág. 80.
- ¹²⁴ Rosset, 2001, pág. 80.
- ¹²⁵ Consúltase el Capítulo 3 de la segunda parte, apartado 3.1.2.
- ¹²⁶ Rosset, 2001, págs. 79-81.
- ¹²⁷ Brès, 2002, págs. 9-14.
- ¹²⁸ Brès, 2002, págs. 15-22.
- ¹²⁹ Brès, 2002, págs. 23-30.
- ¹³⁰ Brès, 2002, págs. 31-57.
- ¹³¹ Brès, 2002, págs. 54-57.
- ¹³² Brès, 2002, pág. 54.
- ¹³³ Brès, 2002, pág. 55.
- ¹³⁴ Brès ofrece una noción muy general de lo que él entiende por inconsciente en la presentación de su trabajo: "A decir verdad –y esa es la verdadera dificultad–, en ese movimiento impreciso pero extremadamente rico que, desde fines del siglo XVII, puede enrolarse en las filas del inconsciente, la única definición un poco coherente, la única que puede fundar un verdadero concepto, es la más modesta de todas: una representación psíquica no consciente" (Brès, 2002, pág. 8). Esta concepción de inconsciente nos remite a una concepción psicológica del mismo; de aquí debemos entender lo que dice sobre el inconsciente en Schopenhauer.
- ¹³⁵ Brès, 2002, pág. 55.
- ¹³⁶ Sebreli, 2006, pág. 7.
- ¹³⁷ Sebreli, 2006, pág. 7.
- ¹³⁸ Este título parafrasea el trabajo de Georg Lukács *El asalto a la razón*. De hecho, sigue una tónica similar en su estructura y modalidad de análisis, más no en el objeto de su trabajo. De un modo similar a Lukács, Sebreli incluye a Schopenhauer dentro de una fundamentación del irracionalismo: "El verdadero padre del irracionalismo moderno, el sistematizador de los temas esbozados por prerrománticos y románticos, fue Schopenhauer" (Sebreli, 2006, pág. 20). Al respecto consúltase el trabajo de Lukács que podrá encontrarse en la bibliografía.
- ¹³⁹ "Cuando inicié este trabajo fue inevitable el recuerdo de *El asalto a la razón* (1953) de Georg Lukács, donde se leen algunas de las mejores y las peores páginas sobre la historia de la filosofía occidental (...) Esos equívocos de Lukács necesitan ser superados y, quizá con un exceso de presunción, emprendo la tarea de retomar sus mismas preocupaciones gozando de la ventaja que me da el paso del tiempo y el conocimiento de las nefastas consecuencias de algunas de sus concepciones" (Sebreli, 2006, pág. 9).
- ¹⁴⁰ Aunque Sebreli y otros autores, como por ejemplo Suances Marcos, estilen denominar a esta camada de filósofos "irracionalistas", considero que esta noción reduce la riqueza de sus planteos y peyoriza –con intención ó sin ella– la racionalidad que sustenta las diversas posturas filosóficas que son criticadas.
- ¹⁴¹ Sebreli, 2006, págs. 20-30.
- ¹⁴² Sebreli, 2006, págs. 141-186.
- ¹⁴³ Sebreli, 2006, págs. 20-30.
- ¹⁴⁴ Entendiendo crítica en el sentido de análisis.
- ¹⁴⁵ Sebreli, 2006, pág. 22. Los resaltados en cursiva son míos.
- ¹⁴⁶ Según el *Gran Diccionario Salvat*, un fetiche, "es un ídolo o cualquier objeto al que se rinde culto y se atribuyen cualidades mágicas o sobrenaturales" (Diccionario Salvat, 1992, pág. 611).
- ¹⁴⁷ Existe un error grosero en relación a la "edición de Schopenhauer" que Sebreli hubiese utilizado para realizar su ensayo. Sin embargo, sabemos que ninguna edición de *El mundo como voluntad y representación* data de 1836. La primera edición de *El mundo como voluntad y representación* fue de 1819, la segunda ampliada y con la primera versión de sus *Complementos* fue preparada por el propio autor para los 25 años del libro (la tercera fue editada para los 40 años de la obra 1 año antes de fallecer Schopenhauer). La fecha puesta por Sebreli se debe a una confusión que el mismo tuvo con el libro *Sobre la voluntad de la naturaleza* editado en 1836. Al menos, de todas esta confusión podemos sacar en claro que Sebreli no utilizó el libro de Schopenhauer para escribir su ensayo.
- ¹⁴⁸ Sobre esta confusión de la fecha de edición de *El mundo como voluntad y representación* consúltase la nota anterior.
- ¹⁴⁹ Sebreli, 2006, pág. 23. Los resaltados en cursiva son míos.
- ¹⁵⁰ Sebreli, 2006, pág. 23. Los resaltados en cursiva son míos.
- ¹⁵¹ Capítulo 4 de la comparación epistemológica.
- ¹⁵² Sebreli, 2006, pág. 25.
- ¹⁵³ Sebreli, 2006, pág. 27.
- ¹⁵⁴ Sebreli, 2006, pág. 28.
- ¹⁵⁵ Una ampliación de la cita logrará esclarecer el sentido en el que Schopenhauer refiere el comentario: "(...) tal como lo expresan los budistas, que no admiten ni el Veda ni las castas: «Debes

alcanzar el *nirvana* (*Nirwana*), esto es, el estado en el que no haya estas cuatro cosas: nacimiento vejez, enfermedad y muerte». Nunca un mito se ha ceñido tan estrechamente —ni tampoco lo hará jamás— a una verdad filosófica que sólo es accesible para unos pocos como esta vetusta doctrina del más noble y antiguo de los pueblos; dicha verdad, tan degenerada actualmente en muchos elementos, prevalece todavía en ese mito como creencia popular y sigue teniendo hoy, como hace cuatro mil años, una decisiva influencia sobre la vida" (EMVR, Tomo I, Libro IV, §63, págs. 455-456. DWWV, Band 1, Viertes Buch, §63, Seite 501)".

¹⁵⁶ Sebrelli, 2006, pág. 141.

¹⁵⁷ Sebrelli, 2006, pág. 142.

¹⁵⁸ Agrega Sebrelli: "(El psicoanálisis) Ya no fue el tema central de las reuniones sociales, ni noticia en los periódicos; pasó, en cambio, a engrosar el subgénero de los "fines": fin de la metafísica, fin de la modernidad, fin de la historia, fin del hombre, fin de la política, fin de las ideologías" (Sebrelli, 2006, pág. 142).

¹⁵⁹ "La difusión del psicoanálisis no comenzó en los circuitos médicos y académicos que, por el contrario, desconfiaban, sino en los ambientes literarios y artísticos donde la lectura de Schopenhauer y Nietzsche había preparado la recepción de Freud" (Sebrelli, 2006, pág. 146).

¹⁶⁰ Sebrelli, 2006, pág. 144.

¹⁶¹ Sebrelli, 2006, pág. 159.

¹⁶² Sebrelli, 2006, pág. 159.

¹⁶³ Sebrelli, 2006, pág. 161.

¹⁶⁴ Sebrelli, 2006, pág. 161.

¹⁶⁵ Sebrelli, 2006, pág. 149.

¹⁶⁶ Sebrelli, 2006, pág. 151.

¹⁶⁷ Sebrelli, 2006, pág. 155.

¹⁶⁸ Sebrelli, 2006, págs. 158-159, 166.

¹⁶⁹ Además de hacer interpretaciones totalmente forzadas y reduccionistas, citar autores con nombres que no son tales, hay errores groseros como el que se presenta a continuación: "La primera obra importante de Freud, *Tres ensayos de teoría sexual* (1905)" (Sebrelli, 2006, pág. 169). El primer gran libro de Freud fue *La interpretación de los sueños* en (1900). O también señalar como descubrimiento freudiano "el narcisismo de las pequeñas diferencias" en lugar de referirse al narcisismo como un concepto (Sebrelli, 2006, pág. 178).

¹⁷⁰ Magge, 1991, pág. 310.

¹⁷¹ Al respecto véase la bibliografía utilizada por Rodrigué, es muy similar a las citas que Ellenberger refiere en su trabajo. Consúltase *El siglo del psicoanálisis* (1996), Tomo I, págs. 165-167.

Capítulo 3

Marco Teórico

3.1. Planteo del problema: tesis, objeto y tarea

Ha pasado mucho tiempo desde que Freud falleciera en Londres (1939), mucho más de la muerte de Schopenhauer acaecida en Frankfurt (1860). Y aunque el tiempo ha pasado, desconocimiento y oscuridad siguen caracterizando la ligazón entre ambas figuras. En este punto, paradójicamente, el paso del tiempo no se siente en absoluto. Sabemos que Schopenhauer se anticipó a Freud en cierto sentido, y hemos oído en reiteradas ocasiones que Freud no hubiese existido sin un Schopenhauer.

Revisando con atención los estudios sobre la relación entre Schopenhauer y Freud¹, inevitablemente nos encontramos con que los trabajos sobre este asunto se caracterizan por presentar una extraña forma de cautela: comentarios escasos aunque contundentes; para todos ha sido clara la anticipación de las ideas fundamentales de Schopenhauer sobre los conceptos esenciales del psicoanálisis freudiano. Sin embargo, y al mismo tiempo, detrás de esta fuerte convicción, logramos advertir cierta precaución que encuentra su raíz en la impotencia y la imposibilidad: la búsqueda de un certificado de certeza, el intento por definir cómo ha sido concretamente tal relación. Esta misma idea nos lega un eco de inquietud: ¿Existe acaso tal certificado? Este parece ser uno de los bordes del campo, más allá hay otro terreno, otra cosa. Pareciera que han dicho: "hasta aquí se ha llegado, más no se puede": un tope que todos los investigadores del tema han conocido: "los conceptos más fuertes y originales de Schopenhauer anticiparon en casi un siglo a las más revolucionarias ideas psicoanalíticas de Freud". Pero, ¿Cómo es esto? Concretamente, ¿Cuál ha sido la originalidad de Freud y qué lo diferencia de Schopenhauer? Cuánto más nos preguntamos menos conocemos. Sin embargo, pareciera que nos contentamos con lo poco que se

ha trabajado sobre este terreno y lo claro del perímetro, la escasez se torna suficiente. Por contrapartida cabe preguntar: ¿Se puede avanzar, esclarecer, comprender algo más de esta relación? Este interrogante, lejos de ser un contrapunto, resulta un complemento del planteo anterior.

El objetivo de esta tesis consiste en responder a estas preguntas de una manera bastante particular. Mi tesis se puede entender de la siguiente manera: *cómo y en qué puntos, las ideas más importantes de la filosofía de Schopenhauer* (los conceptos de filosofía, metafísica, representación, realidad, voluntad de vivir, sexualidad, concepción de la locura), *se asemejan y/o se diferencian conceptualmente a ciertos términos fundamentales de las teorías psicoanalíticas de Freud* (los conceptos de psicoanálisis, metapsicología, realidad psíquica y representación, inconsciente, sexualidad y pulsión, psicosis y represión). De los resultados de esta comparación resultará *qué aspectos de qué ideas y pensamientos filosóficos de Schopenhauer –me refiero específicamente a qué características de éstos-, fueron antecesoras de qué aspectos y/o características de qué ideas y pensamientos del psicoanálisis de Freud.*

Por supuesto que esta investigación se sustenta en la convicción –y la efectiva demostración- de que *es posible un mayor esclarecimiento del vínculo entre Schopenhauer y Freud* al logrado hasta ahora; esta convicción se cimienta en *un estudio a fondo de un vínculo conceptual y epistemológico* entre las obras de ambas figuras que –como todo vínculo-, posee sus particularidades y complicaciones.

Para realizar esta tarea es menester cumplir con ciertos objetivos que sigan un orden lógico (metodológico): el primero consistirá en determinar qué conoció efectivamente Freud de Schopenhauer, el segundo será la realización de un estudio epistemológico de los términos fundamentales de uno y otro para luego, en una tercera instancia, comparar estos conceptos esenciales de cada uno de ambos planteos. A partir de la articulación de estos dos pasos, se podrá acceder a *una configuración clara y un conocimiento consistente de cómo es la relación conceptual y epistemológica entre Schopenhauer y Freud.*

3.2. Coordenadas históricas

Para tener un panorama de los vericuetos que implica el mero planteo de este vínculo voy a partir de la situación de las coordenadas básicas. En primer lugar, es necesario establecer los momentos históricos en que vivieron Schopenhauer y Freud para ubicar sus obras en contextos históricos y culturales. Estos hombres no fueron intelectualmente contemporáneos: Schopenhauer (1788-1860) murió cuando Freud (1856-1939) contaba con cuatro años de edad. Podemos decir que Schopenhauer es algunas generaciones intelectuales mayor que Freud. Más allá de las fechas de nacimiento y defunción de ambos, convenimos que la formación intelectual y la gestación de el pensamiento de Schopenhauer se produjo entre 1805 (comienzo de sus estudios en filosofía) y 1819 (primera edición de *El mundo como voluntad y representación*), mientras que los rudimentos de las ideas psicoanalíticas fundamentales de Freud se gestaron entre 1873 (comienzo de la carrera de medicina) y 1900 (publicación de *La interpretación de los sueños*). Posteriormente a sendas publicaciones de las obras que marcan un punto de inflexión en ambas vidas intelectuales, consideramos que entre 1819 y 1860 Schopenhauer se dedicó a darle forma y consistencia a un planteo metafísico que no cambió sustancialmente en nada los 41 años restantes de su vida; por su parte, hacia 1900 Freud contaba con varios de los pilares del psicoanálisis que posteriormente le permitieron un refinamiento y la aparición de otros términos teóricos fundamentales². Hacia 1859, un año antes de morir, Schopenhauer publicó la tercera edición de *El mundo como voluntad y representación* -cuarenta años después de la primera-, la versión definitiva de su pensamiento. En el caso de Freud, dos años antes de morir, hacia 1938, concluyó el *Esquema del psicoanálisis* -publicado en 1940, este trabajo fue cuarenta años posterior a *La interpretación de los sueños*-, su testamento psicoanalítico. Si prestamos atención en cada ítem comparativo advertimos una diferencia promedio aproximada de setenta a ochenta años; esta ponderación nos da una idea de la distancia generacional entre ambos³.

En segundo lugar debemos señalar la escasez de datos sobre el nivel de conocimiento que Freud habría tenido sobre Schopenhauer. No sabemos qué leyó Freud de Schopenhauer efectivamente, encontramos unos

cuantos comentarios en sus escritos, algunas citas bibliográficas y una carta a Lou-Andreas Salomé⁴. Los únicos datos fehacientes son pocos y pueden hallarse desperdigados a lo largo de los escritos de Freud; éste nunca dedicó un estudio sistemático, ni siquiera un artículo o comentario elaborado sobre la figura o el pensamiento de Schopenhauer. De hecho, el único espacio concedido al comentario de las ideas de Schopenhauer por Freud en su obra —me refiero al apéndice de *Las resistencias contra el psicoanálisis* en el que figura el pasaje que Otto Rank le había mostrado oportunamente a Freud sobre las ideas de la locura—, consiste en un agregado que realizó James Strachey para la *Standart Edition*⁵. Véase el cuadro I.3.1.

Cuadro I.3.1
Comparación cronológica de las vidas y obras de
Schopenhauer y Freud

Etapas del pensamiento	Schopenhauer	Freud	Diferencia
1. Nacimiento.	1788 – Nacimiento en Danzig	1856 – Nacimiento en Freiberg.	Diferencia de 68 años.
2. Formación intelectual y gestación del pensamiento.	1805 – Comienza sus estudios en filosofía.	1873 – Comienza sus estudios de medicina.	Diferencia de 68 años.
3. Primer gran obra.	1819 – <i>El mundo como voluntad y representación</i> .	1900 – <i>La interpretación de los sueños</i> .	Diferencia de 81 años.
4. Consumación de la obra.	1859 – Tercera ed. de <i>El mundo como voluntad y representación</i> .	1938 – Esquema del psicoanálisis.	Diferencia de 79 años.
5. Muerte.	1860 – Muerte en Frankfurt.	1939 – Muerte en Londres.	Diferencia de 79 años.

En tercer lugar, las referencias que Freud hizo de Schopenhauer en aquellos escritos. Se caracterizan por su escasa claridad, consisten de citas de pasajes de obras secundarias a *El mundo como voluntad y representación* que, generalmente, figuran en lugares secundarios de los textos de Freud, o constituyen meras menciones del nombre del filósofo.

En cuarto lugar, si uno se introduce en las ideas generales de Schopenhauer y Freud, sorpresivamente encuentra increíbles coincidencias y puede detectarlas más o menos fácilmente a grandes rasgos, aunque también se puede advertir que son planteos análogos pero no idénticos.

En quinto lugar, uno queda perplejo al no saber precisamente a qué atribuir las coincidencias y/o analogías establecidas; déficit que ha reiterado la gran mayoría de los trabajos anteriores sobre el tema⁶. En sexto lugar, y de modo similar a lo expresado, no es posible identificar claramente si existen diferencias y en qué radican éstas.

Según mi plan de trabajo y exposición, estas primeras consideraciones serán esclarecidas en los dos primeros capítulos de la presente investigación. Un primer capítulo está dedicado a una indagación exhaustiva sobre los estudios preexistentes sobre la relación entre Schopenhauer y Freud⁷. La metodología utilizada para el primer capítulo consiste en un exhaustivo rastreo bibliográfico y un consecuente trabajo sobre las fuentes de los antecedentes de la presente investigación. Un segundo capítulo está dedicado enteramente a la exploración del conocimiento que Freud fue teniendo sobre Schopenhauer y cómo fue asimilando el mismo, tanto en lo personal como en su obra⁸. La metodología para el segundo capítulo consiste en un análisis de las citas de Freud en relación a su contenido y el modo en que éstas se vinculan con su propia obra en general.

3.3. El método: *Análisis epistemológico comparativo*

Luego de contemplar estas consideraciones generales es factible ubicar un punto de partida para el comienzo de los comentarios sobre la tesis: su concepción original, cómo y con qué elementos la llevaré a cabo. Si la primera fase de la tesis consiste en reseñar los antecedentes de la presente investigación y documentar la relación histórica entre Schopenhauer y Freud, sólo posteriormente podremos avanzar hacia una segunda fase: establecer un *análisis epistemológico comparativo* entre los sistemas de Schopenhauer y Freud. Sin embargo, definiendo la tarea de la segunda fase, introducimos

un nuevo problema. Para entender este nuevo problema, es menester aclarar la consistencia del mismo: ¿Qué es un *análisis epistemológico comparativo* y qué es aquello que lo vuelve necesario para el presente trabajo? Si el método es un *análisis epistemológico comparativo*, entonces definiremos los términos del método para luego definir la importancia del mismo.

3.3.1. La epistemología y sus problemas a los fines de esta investigación

Para comenzar a responder a estas preguntas, conviene primero definir lo que en este trabajo se entiende por *epistemología*. Existen varias definiciones de pensadores con concepciones divergentes dentro y fuera de la epistemología, sobre los límites y alcances de ésta y también de la gnoseología, de la ciencia y hasta de la filosofía de la ciencia. Pero antes de dar una definición o establecer los parámetros de lo que aquí se entiende por *epistemología*, quiero señalar en primera instancia lo que entiendo que no es epistemología.

El sentido que el filósofo Richard Rorty le otorga al vocablo *epistemología* no guarda ningún tipo de relación con la concepción que aquí se sostiene de dicho término. Según Kalpokas (2005), para Rorty los términos *Erkenntnistheorie* (teoría del conocimiento) y *epistemología* son sinónimos⁹. Sin embargo, el sentido que Rorty le atribuye al término *epistemología* o *teoría del conocimiento* (*Erkenntnistheorie*), se remite a las teorías del conocimiento propias de la *filosofía moderna*. Bajo esta nomenclatura Rorty analiza las filosofías de Descartes, Locke y Kant. Al respecto Kalpokas señala que:

"(...) siguiendo a Rorty y a la bibliografía anglosajona en general, utilizo los términos «*Erkenntnistheorie*» y «*Epistemología*» como sinónimos, sin hacer una distinción terminológica entre «teoría del conocimiento» en sentido estricto y «epistemología» como teoría del conocimiento científico»¹⁰.

Según mi punto de vista y –como veremos más adelante– el de otros autores también actuales, las *teorías del conocimiento* modernas poco

tienen que ver con la actual *epistemología*. De hecho, es difícil concebir a la *epistemología*, tal como la concebimos hoy en día, como una disciplina constituida en el siglo XVIII. Desde la *Crítica de la razón pura* al día de hoy han pasado más de 200 años y mucho se ha pensado al respecto. Hablar de *epistemología* y concebirla como una *teoría del conocimiento* a la manera de Kant, obviando, por ejemplo, la existencia de Schopenhauer y su concepción de la *representación*, a Nietzsche y su *perspectivismo*, Freud y su *inconsciente*, Heidegger y su *dasien*, o Wittgenstein y la *filosofía del lenguaje*, a la *hermenéutica* de Gadamer, etc.; es una consideración que a primera vista no resulta sensata. Mucho menos sensato resulta en el caso de Rorty, pensador que posee un vasto conocimiento de todas estas doctrinas filosóficas. Si además agregamos a esta lista a Gaston Bachelard, Thomas Kuhn, Jean-François Lyotard entre otros, resulta directamente un despropósito. Cuando aquí se hable de *epistemología* de ningún modo se adopta el criterio de Rorty.

Volviendo al problema de la definición del término *epistemología*, se puede ubicar en varias concepciones filosóficas algunas referencias que poseen cierto consenso, definiciones que comparten cierto patrón intrínseco común -más allá de las diferencias lógicas que puedan darse desde cada concepción particular. A continuación voy a tomar algunas definiciones que considero representativas de esta diversidad.

Mario Bunge sostiene que "la epistemología o filosofía de la ciencia, es la rama de la filosofía que estudia la investigación científica y su producto, el conocimiento científico"¹¹. Por otra parte, el *Diccionario de filosofía* de José Ferrater Mora dice que el término *epistemología* se introdujo, "para teoría del conocimiento científico, o para dilucidar problemas relativos al conocimiento cuyos principales ejemplos eran extraídos de las ciencias"¹².

Estas dos definiciones tienen en común el hecho de plantear la *epistemología* como una disciplina encargada de dar cuenta de aquellos interrogantes que se refieren a la posibilidad de las condiciones de conocimiento, cuáles de éstas son las que lo hacen, etc.; o también sobre aquellas condiciones de *cientificidad* que son las que hacen que el *conocimiento* sea *científico*. Curiosamente, mientras se quiere solucionar el problema de la definición de la *epistemología* -me refiero a lo que la

epistemología es-, se introduce un nuevo problema: el de saber cuál es estatuto de la ciencia. Dicho de otro modo: qué es lo que hace que la ciencia sea ciencia y qué es lo que esto implica. Las definiciones de Mario Bunge y del *Diccionario de filosofía* de Ferrater Mora contemplan que, para que haya posibilidad de *epistemología*, es necesario que haya *ciencia*. Para complicar aún más el panorama, la complejidad de nuestro asunto se acrecienta si recalamos en que los dos sistemas que nos proponemos estudiar corresponden respectivamente a la filosofía y al psicoanálisis, terrenos en los que la pregunta por la *cientificidad* es la piedra del escándalo.

Estamos al tanto de los innumerables debates existentes –ataques y defensas- sobre la condición científica –más bien no-científica-, tanto del psicoanálisis como de la filosofía: los problemas que conciernen a la validación, justificación, etc. de estas disciplinas. Habiendo llegado a este punto, es necesario que nos preguntemos por cuestiones tales como: ¿existe la posibilidad de hacer un *análisis epistemológico* de las obras de Schopenhauer y Freud? Precisar las dificultades que este problema presenta de por sí nos obliga a definir las relaciones que se entretajan entre *epistemología*, *conocimiento* y *ciencia*. Personalmente considero que es posible llevar a cabo la tarea de un análisis epistemológico comparativo de las obras de Schopenhauer y Freud. Lo que ahora se debe hacer es justificar por qué y dar cuenta de las vueltas que todo esto implica (y complica).

Sin embargo, en lugar de desviarnos hacia tales polémicas –dicho sea de paso, polémicas que resultan tan genéricas que podríamos terminar perdiéndonos-, analicemos con minuciosidad lo poco que hasta aquí se ha planteado. Retomemos la definición de Mario Bunge sobre la *epistemología* referida más arriba. Allí, dice que,

“...la *epistemología* o *filosofía de la ciencia*, es la rama de la *filosofía* que estudia la investigación científica y su producto, el *conocimiento científico*”¹³.

Bunge establece allí una relación de identidad entre lo que él considera como *epistemología* y *filosofía de la ciencia*, cuestión que implica que ambos términos puedan intercambiarse. Para éste la *epistemología* es una rama específica de la *filosofía*. Sin embargo, desde lo que aquí

considero, la epistemología es, más específicamente, una rama de la *filosofía de la ciencia*¹⁴. Siguiendo la definición de Bunge, lejos de aclararse el panorama general sobre el quehacer de la epistemología, sus precisiones complican aún más nuestro problema ya que, ¿cuáles son las reglas de la *filosofía de la ciencia*? ¿Cuál es su objeto? O incluso algo más difícil todavía: ¿cuáles son las reglas, métodos y objeto de la *filosofía en general*, desde los que la *filosofía de la ciencia* se erige como rama?

Estas mismas preguntas son aplicables a la ciencia en general, cualquiera sea el sentido que de ella intentemos precisar. Se frena aquí esta catarata de interrogantes ya que la respuesta a cualquiera de estas preguntas se ha convertido en un debate filosófico¹⁵. Con esto no quiero sembrar la anarquía, tampoco aprovechar estos problemas para introducir planteos polémicos y/o débiles¹⁶ en mi propio beneficio. Tampoco pretendo promover la confusión sobre estos difíciles asuntos, mucho menos justificar desde la confusión esta intervención que propongo con el presente trabajo. Quiero advertir sobre las dificultades del terreno por el que transitamos.

3.3.1.1. La epistemología para Klimovsky

Para lograr claridad sobre la línea teórica que aquí se desarrolla, tomo como referencia genérica los trabajos sobre *epistemología* de Gregorio Klimovsky. Este eminente científico argentino ha escrito numerosos trabajos sobre *epistemología*, *filosofía de la ciencia*, etc. Sus reflexiones son tan amplias que van desde la *filosofía de la ciencia* en general hasta diversas consideraciones, tanto genéricas como específicas, sobre la cientificidad del *psicoanálisis*. Sobre *epistemología* y *psicoanálisis*, este autor ha publicado dos tomos repletos de ideas y pensamientos que nos ilustran sobre problemas y consideraciones de las que intentaremos sacar provecho a continuación.

El plan de desarrollo de las ideas de Klimovsky consistirá: en primer lugar, partir de las definiciones que el mismo Klimovsky ofrece sobre epistemología en diferentes partes a los fines de rescatar la concepción que éste tiene de la misma (3.3.1.1.1). Precisar y explicitar luego aquellos ejes

que Klimovsky considera fundamentales dentro de la epistemología (3.3.1.1.2). Una vez señaladas las coordenadas generales de la concepción de Klimovsky, detallar el pensamiento de Klimovsky sobre epistemología y psicoanálisis (3.3.1.1.3). Por último, establecer la importancia que posee la propuesta epistemológica de Klimovsky para la aplicación del análisis epistemológico comparativo en la presente tesis (3.3.1.1.4).

3.3.1.1.1. Klimovsky y su definición de la epistemología

Para definir el marco de referencia general que utilizaré en la presente tesis, partiré de algunas definiciones que Gregorio Klimovsky ha ensayado en diversos trabajos. Hacia 1977, consideró que la *epistemología* era:

"(...) el estudio de la estructura, validez y producción del conocimiento científico"¹⁷.

En una entrevista realizada ese mismo año, el mismo agregó:

"(...) ha surgido una especialidad que se llama «epistemología», cuyo fin es precisamente establecer qué es la ciencia, cómo se debe desarrollar correctamente y cómo se puede juzgar cuándo sirve y cuándo no"¹⁸.

Hacia 2001, volvió a definir a la epistemología en los siguientes términos:

"«Epistemología» (...) se refiere exclusivamente al conocimiento científico, a su producción, estructura y validación"¹⁹.

En otro trabajo del mismo año, definió a la epistemología como:

"El estudio de las condiciones de producción y de validación del conocimiento científico"²⁰.

Como podrá apreciarse, las cuatro definiciones son muy parecidas entre sí. Concluyo entonces que, la epistemología, es para este autor: *una*

disciplina que se refiere exclusivamente al estudio del conocimiento científico como tal, al estudio de su producción, de su estructura y de su validación.

Si bien estas definiciones de *epistemología* precisan lo que Klimovsky entiende por lo que tal disciplina es, al mismo tiempo, este pensador nos advierte sobre las reiteradas confusiones que muchas veces se dan entre los conceptos de *epistemología*, la *filosofía de la ciencia*²¹, la *teoría del conocimiento*²² y/o la *metodología de la investigación científica*²³. Ofrecemos dos sintéticos cuadros sobre las ideas de Klimovsky al respecto: En el cuadro I.3.2 pueden apreciarse ciertas definiciones de Klimovsky sobre el menester de estas disciplinas, mientras que en el cuadro I.3.3 pueden contemplarse las diferencias de la misma con la *filosofía de la ciencia*, la *teoría del conocimiento* y la *metodología de la investigación*.

Cuadro I.3.2

Definiciones de las disciplinas emparentadas con la epistemología

Filosofía de la ciencia	Teoría del conocimiento	Epistemología	Metodología de la Investigación científica
La <i>filosofía de la ciencia</i> es muy amplia en su temática, comprendiendo hasta tópicos metafísicos.	La <i>gnoseología</i> se ocupa del problema de la fundamentación de todo el conocimiento humano sin excepción, sea científico o no.	La <i>epistemología</i> se refiere exclusivamente al conocimiento científico, a su producción, estructura y validación.	La <i>metodología de la investigación científica</i> intenta desarrollar estrategias y tácticas para hacer progresar el conocimiento científico.

Cuadro I.3.3
Diferencias entre la epistemología y las disciplinas
emparentadas

Epistemología	Teoría del conocimiento	Filosofía de la ciencia	Metodología de la Investigación científica
La epistemología se refiere exclusivamente al conocimiento científico, a su producción, estructura y validación.	La teoría del conocimiento o gnoseología, comprende además a los problemas de la epistemología. Se diferencia de la teoría del conocimiento o gnoseología en que ésta última incluye además el problema de la fundamentación de todo el conocimiento humano sin excepción, sea científico o no.	No es claro que la epistemología sea una parte de la filosofía, pues tal vez constituya una disciplina totalmente autónoma. La filosofía de la ciencia es muy amplia en su temática; la epistemología examina el conocimiento científico y especialmente una de sus manifestaciones más importantes y refinadas, las teorías científicas.	La epistemología debe distinguirse de la metodología de la Investigación científica, en donde se intenta desarrollar estrategias y tácticas para hacer progresar el conocimiento científico, pero sin plantear de manera esencial la cuestión de su legitimidad.

3.1.1.2 Los ejes fundamentales de la epistemología para Klimovsky

Ahora precisaremos aún más cuáles términos y variables configuran el quehacer de la epistemología para Klimovsky. *Legitimidad de la producción, estructura y validación del conocimiento* son el objeto de la epistemología, disciplina que se maneja con los términos más propios de la ciencia²⁴. Los términos que la epistemología utiliza para referirse a los *observables empíricos* –me refiero aquí a lo observado por el investigador–, se encuentran conceptualmente abarcados en lo que se denomina *base empírica*; esta *base empírica* puede ser *filosófica*, *epistemológica* y/o *metodológica* según la cualidad de los problemas científicos que se pretenda trabajar. En relación a los términos que el observador utiliza para concebir lo observado, debe destacarse que éste utiliza una serie de elementos que

entran dentro de lo que se denomina *zona teórica*; en la zona teórica ubicamos diferentes niveles de afirmación: *afirmaciones empíricas básicas* (Nivel I), *generalizaciones empíricas* (Nivel II) y *afirmaciones teóricas* (Nivel III). En el cuadro 4 se presenta una síntesis sinóptica de estos términos.

El conjunto de tales términos son las herramientas con las que la epistemología opera. Con estos términos se articulan otras las nociones del pensamiento científico tales como *hipótesis*, *contrastación* o *refutación* de las mismas, *tesis*, *axiomas*, por nombrar algunas importantes.

Cuadro 1.3.4
Elementos de trabajo de la epistemología según Gregorio Klimovsky

Objeto de la epistemología	Referencia a lo que se observa (términos para lo observado)	Referencia a lo que se observa (términos para el observador)
Legitimidad de la producción, estructura y validación del conocimiento científico.	Base empírica: Puede ser filosófica, epistemológica y/o metodológica.	Zona teórica: consiste en aquellos modos de afirmar y argumentar: Afirmaciones empíricas (I); afirmaciones de generalización empírica (II), y afirmaciones teóricas (III).

Sobre la base de todo el aparataje conceptual de la epistemología y el conocimiento científico, y con relación a los temas que se trabajarán en esta tesis, se impone la pregunta por el problema de la *base empírica*: ¿se puede hablar de *base empírica* cuando la tarea propuesta consiste en un análisis epistemológico en el que se trabajan términos y conceptos? Pero antes de esta, puede hacerse acaso otra pregunta que al antecede en importancia: ¿qué es una *base empírica*? Ante todo, entiendo por *base empírica* aquello que se constituye como "el conjunto de los *observables*"²⁵. Claro que estos *observables* se constituyen en tales, en tanto

y en cuanto exista un fenómeno conceptualmente configurado y que sea pasible de ser observado; en última instancia, los observables dependen estrechamente de los elementos definidos en la *zona teórica*²⁶. *Base empírica* y *zona teórica* se hallan totalmente intrincados a la hora de establecer algún tipo de análisis epistemológico. A modo de sinopsis véase el cuadro I.3.4.

Klimovsky nos alerta de la existencia de cierto problema en torno de las diversas concepciones que pudiera haber sobre la *base empírica*. Él señala que muchos científicos que desconfían de esta noción. Para evitar confusiones, establece una tripartición que caracteriza diferentes modalidades de *bases empíricas*: *base empírica filosófica*, *base empírica epistemológica* y *base empírica metodológica*. La *base empírica filosófica* está, "(...) constituida por observables filosóficamente seguros con los que es posible fundamentar el resto del conocimiento humano"²⁷. La *base empírica epistemológica*, "(...) toma sus datos de la práctica cotidiana, en su contorno social y psicológico, dando por sentado el valor del lenguaje cotidiano como medio de comunicación para cierto tipo de observaciones"²⁸. La *base empírica metodológica*, aparece "cuando el científico, en lugar de discutir la validez de ciertas teorías, simplemente las emplea"²⁹.

A su vez, los *observables* dependen de *términos empíricos* (son los que nombran a entidades de la *base empírica*)³⁰ y *términos teóricos* (son los que nombran o designan a entidades no observables)³¹. Sin embargo, más allá de estar refiriéndonos a lo observable o no observable de la realidad, en esta instancia nos hallamos considerando los términos que el observador utiliza para asir aquel sector de la realidad que pretende. En relación con el lenguaje utilizado por la ciencia, Klimovsky discrimina tres niveles epistemológicos de afirmación que le sirven al observador para calificar el nivel de abstracción o empiria que se está considerando: Nivel I: *afirmación básica* (se refiere a una entidad observable). Nivel II: *generalizaciones empíricas* (se extrae de entidades observables); se puede decir que los niveles I y II son afirmaciones empíricas. Nivel III: *afirmaciones teóricas* (se refiere a una entidad no observable).

Todo este aparataje teórico es el utilizado por la *epistemología* para efectuar sus tareas de producción, estructura y validación del conocimiento científico. La malla conceptual de la *epistemología* está

pensada y dispuesta de modo tal que la *base empírica* y la *zona teórica* puedan articularse exitosamente. Aclarados estos términos, veremos en qué puntos la *epistemología* se conecta con la presente tesis y qué efectos metodológicos implica esta tarea.

3.3.1.1.3. Klimovsky, epistemología y psicoanálisis

Yendo a las particularidades del psicoanálisis y sus relaciones con la *epistemología*, Klimovsky realiza varias consideraciones en diversos escritos que nos serán útiles. En uno de éstos discute el valor del psicoanálisis como conocimiento. En medio de aquellas reflexiones podemos encontrar todo tipo de reflexiones sobre el *psicoanálisis* y la *epistemología* en torno a la siguiente pregunta: ¿cuál es el valor del *psicoanálisis* como conocimiento?³².

La respuesta a este interrogante es presentada en tres partes: 1. "en primer lugar, está la cuestión lógica de si la estructura de las teorías psicoanalíticas satisface los requerimientos mínimos para constituir desde un punto de vista metodológico un discurso científico con sentido"³³. 2. "Luego viene la pregunta por la verdad de tal discurso"³⁴. 3. "Por último, está el interrogante por la corrección de la actividad práctica y clínica de los propios psicoanalistas, y por el valor de sus monografías e investigaciones"³⁵.

Para los dos primeros puntos Klimovsky tiene palabras de aprobación: para él, el psicoanálisis posee una estructura lógica y metodológica suficiente y a la vez presenta condiciones que le permiten ser considerado como válido³⁶. El tercer ítem sería el que implica mayores polémicas ya que el autor no puede concluir con aprobación: "en esto nuestra actitud no es tan positiva", y espera que en el futuro este asunto sea enriquecido y fortalecido por los mismos investigadores del psicoanálisis³⁷.

A los fines de la presente investigación, nos interesa puntualizar lo relativo a la primera de estas tres consideraciones que ensaya Klimovsky: "la cuestión lógica de si la estructura de las teorías psicoanalíticas satisface los requerimientos mínimos para constituir desde un punto de vista metodológico un discurso científico con sentido". La retomamos y reconsideramos. Hemos

dicho que el punto de vista de Klimovsky sobre este asunto es contundente, no encuentra más que palabras de aprobación para la consistencia epistemológica del psicoanálisis. A continuación explico los argumentos más significativos de su pensamiento sobre ciertas condiciones epistemológicas del psicoanálisis:

1. "(...) es necesario señalar desde ya que Freud no era un ignorante en cuestiones relacionadas con el método científico"³⁸.
2. "(...) la lectura de los escritos del médico vienés muestra una notable claridad de ideas en cuanto a la naturaleza de las hipótesis científica, el papel de la deducción lógica y la indiferencia científica"³⁹.
3. "(...) los criterios para comparar teorías, definir conceptos y ordenar las afirmaciones son nítidos y acertados"⁴⁰.
4. "(...) su pensamiento epistemológico se puede encontrar un verdadero tratado de epistemología, con notables anticipaciones a lo que décadas después serían las innovaciones de Popper, por ejemplo"⁴¹.
5. "(...) lo que menos puede decirse de Freud es que es un ingenuo inexperto en materia de sistematización del conocimiento"⁴².
6. "(...) es cierto que su discurso (el de Freud) es un tanto coloquial y desordenado, pero un análisis algo detenido, una lectura más prolija permite descubrir una construcción hipotético deductiva de las teorías, con una apropiada jerarquía deductiva y una potente contrastación con los hechos clínicos"⁴³.

Esto es lo destacado en relación con los aspectos positivos. De los defectos epistemológicos de la obra de Freud, señala: 1. El primero consiste en la falta de aspectos cuantitativos. 2. El segundo en que el discurso freudiano posee términos que designan entidades no observables; esto último hace que el psicoanálisis corra el riesgo de ser ubicado más cerca de la metafísica que de la ciencia⁴⁴. Sin embargo, estos defectos para Klimovsky no cuentan como tales ya que: 1. Para la primera cuestión refiere que el psicoanálisis es una disciplina destinada al estudio de estructuras psíquicas y no de estadísticas y correlaciones. 2. Para la segunda cuestión el problema consistiría más que nada en una postura epistemológica impregnada por prejuicios empiristas rígidos, según los cuales, "lo científico consiste en observar y experimentar, pero no en especular acerca de la constitución última de las cosas"⁴⁵. Para Klimovsky, la posición empirista en epistemología es válida en tanto y en cuanto no se restrinja exclusivamente a una concepción observacional-cuantitativo-estadística. Una postura epistemológica que llegue a la conclusión de que esta concepción sea la única viable, corre el riesgo de convertirse en un reduccionismo. En relación a este último planteo, el modo en que Klimovsky objeta este reduccionismo podría consistir en un postulado como el siguiente:

"(...) esto queda desmentido por la teoría atómica en química, que es una magnífica teorización acerca de no observables como la estructura de las moléculas, por ejemplo"⁴⁶.

A modo de síntesis consúltase el cuadro I.3.5 en el que se establece la comparación sobre las condiciones epistemológicas positivas y los defectos epistemológicos en la obra de Freud.

Cuadro 1.3.5

Psicoanálisis, ¿ciencia, moda o ideología? (2004a, [1989]), de Gregorio Klimovsky

Condiciones epistemológicas positivas	Defectos epistemológicos
1. Los escritos de Freud muestran una notable claridad de ideas en cuanto a la naturaleza de las hipótesis científica, el papel de la deducción lógica y la indiferencia científica.	1. El primero consiste en falta de aspectos cuantitativos (aunque el psicoanálisis es una disciplina destinada al estudio de estructuras psíquicas y no de estadísticas y correlaciones).
2. Los criterios de comparación de teorías, de definición de conceptos y de ordenamiento de afirmaciones son nítidos y acertados.	2. El discurso freudiano posee términos que designan entidades no observables. Por esto, el psicoanálisis corre el riesgo de ser ubicado más cerca de la metafísica que de la ciencia (es una crítica desde un empirismo reduccionista).
3. Su pensamiento epistemológico posee consistencia.	3. El discurso de Freud es un tanto coloquial y desordenado (aunque estudio con mayor precisión no se le pueda hacer reproches en la construcción hipotético deductiva de las teorías y su jerarquía deductiva y a su contrastación con los hechos).
4. No puede decirse de Freud que hubiera sido un ingenuo inexperto en materia de sistematización del conocimiento.	
5. El discurso de Freud permite descubrir una construcción hipotético deductiva de las teorías, con una apropiada jerarquía deductiva y una potente contrastación con los hechos clínicos.	

En lo atinente a los fines de la presente investigación rescato aquellas observaciones que Klimovsky realizó sobre la calidad y consistencia teórica del psicoanálisis⁴⁷; también aquellas que versan sobre su validez⁴⁸.

Si hasta aquí hemos destacado los problemas y peculiaridades en torno de las relaciones entre *epistemología* y *psicoanálisis* y hemos dejado afuera las teorías filosóficas de Schopenhauer, ha sido porque: 1. Klimovsky trabajó sobre *epistemología* y *psicoanálisis*. 2. Porque las apreciaciones hechas sobre y para el psicoanálisis resultan pertinentes y válidas para el posterior *análisis epistemológico* de la obra de Schopenhauer.

3.3.1.1.4. La propuesta epistemológica de Klimovsky y su aplicación a la tesis

Si en la presente investigación se pretende realizar un *análisis epistemológico comparativo* de las ideas teóricas de Freud y Schopenhauer, deberemos manejarnos exclusivamente con afirmaciones de carácter teórico. Con esto no me refiero exclusivamente a las condiciones que el psicoanálisis posee como disciplina, sino a la tarea aquí propuesta. Más allá de la caracterización de las condiciones epistemológicas de Klimovsky, el trabajo que se realizará cuenta con ciertas particularidades que conviene que precisemos desde un marco epistemológico más general. Esta tesis no sólo versa sobre las ideas psicoanalíticas de Freud, sino que incluye también un análisis epistemológico de la filosofía de Schopenhauer.

En el caso de sendos análisis, la *base empírica es filosófica* ya que vale tanto para el psicoanálisis y la metapsicología freudiana como para la filosofía y la metafísica de Schopenhauer. El hecho de estar constituidos, todos estos conceptos, "por observables filosóficamente seguros con los que es posible fundamentar el resto del conocimiento humano", avala tal afirmación. Esta cuestión resulta válida también para los siguientes términos teóricos: *voluntad de vivir, idea platónica, representación* en Schopenhauer, como *pulsión, inconsciente y realidad psíquica* en Freud. Estos términos son exclusivamente teóricos. Que pudiesen devenir observables o no, y cómo se pudieran observar es otro asunto (no es *otro asunto menor*, pero es inevitablemente *otro asunto*). Los conceptos mencionados son términos fundamentales que inciden directamente en la producción del conocimiento, tanto en el psicoanálisis como en la filosofía de Schopenhauer. Las afirmaciones que discutiremos en uno y otro planteo serán fundamentalmente *teóricas* ya que en muchos -sino en todos- los casos debatiremos sobre las implicancias de entidades no observables. El hecho de que tales afirmaciones sean discutibles no invalida el análisis y el objetivo de la tesis, me refiero a la comparación de ambos sistemas según el valor teórico y epistemológico de los enunciados en uno y otro sistema.

Ejemplificaré estas últimas afirmaciones: para Freud un *lapsus* puede entenderse psicoanalíticamente en tanto y en cuanto existe un

inconsciente que lo motiva y que posee reglas de funcionamiento que permiten la irrupción en el discurso de dicho fenómeno por la mecánica inherente al funcionamiento del aparato psíquico. Si bien el *lapsus* es un *observable* (Nivel I: afirmación básica), el psicoanálisis adjudica la producción de este observable a la necesidad de una instancia *inconsciente* (Nivel III: afirmación teórica) que lo *motiva* (Nivel II: generalización empírica; ésta consistiría en que existe una *motivación* de carácter *inconsciente* capaz de producir un *lapsus*). Del mismo modo, si bien Schopenhauer nos habla de un observable tal como el *acto sexual entre dos personas* (Nivel I: afirmación básica), para el filósofo éste se encuentra motivado desde la *voluntad de la especie* (de acuerdo a cómo se la considere, está en discusión si ésta es una afirmación de nivel II o de nivel III)⁴⁹, que a su vez es un grado de objetivación de la *voluntad de vivir* (Nivel III: afirmación teórica), inferior al de los *individuos que lo realizan* (Nivel I: afirmación básica). Véase el cuadro I.3.6.

Cuadro I.3.6
Niveles de afirmación epistemológica en términos de
Schopenhauer y Freud

Nivel epistemológico	Tipo de afirmación	Schopenhauer	Freud
Nivel III de afirmación epistemológica:	Afirmación teórica	Voluntad	Inconsciente
Nivel II de afirmación epistemológica:	Generalización empírica	Instinto de la especie	Motivación inconsciente
Nivel I de afirmación epistemológica:	Afirmación empírica	Instinto sexual individual	Productos del lcc

Claro está que aquí se puede apreciar una discusión muy interesante: ¿hasta que punto los tres niveles epistemológicos propuestos por Schopenhauer y por Freud no corresponden a un nivel III, es decir, son afirmaciones de nivel teórico? Al fin y al cabo, la teoría de Schopenhauer

sobre la *representación*, podría ser discutida sobre la base de que la representación es ilusión, es *Velo de Maya*. También la teoría psicoanalítica sobre la consistencia del *acto fallido* –producto de motivaciones inconscientes–, podría ser discutida por introducir planteos teóricos rebuscados en lugar de considerar al *lapsus* como un simple error del discurso. Aquí entramos en un terreno muy fangoso que no será eludido; por el momento nos quedamos en las consideraciones atinentes al marco epistemológico de la tesis, más adelante se trabajarán estas cuestiones⁵⁰. Es muy importante que el lector sepa que el autor de esta tesis es consciente del tenor de las preguntas que atraviesan la tarea que se está llevando a cabo. Sin embargo, recuérdese que hemos convenido previamente que la *base empírica* es de *carácter filosófica*.

Lo que aquí se discute no es el grado de *verdad* o *veracidad* que cada teoría tenga *per se*, tampoco el nivel de coherencia que haya en cada sistema de pensamiento según Freud o Schopenhauer expliquen el camino que conduzca del nivel III al I, o viceversa, del nivel I al III. Más bien, lo que aquí se discutirá es:

- 1) En qué consisten intrínsecamente los postulados de los niveles I (Afirmación empírica), II (Generalización empírica) y III (afirmaciones teóricas) en cada uno de los sistemas por separado.
- 2) A partir de examinar por separado la arquitectura del entramado conceptual que sostiene estas afirmaciones teóricas, de generalización empírica y empíricas, establecer una comparación que nos permita precisar de la mejor manera posible qué relaciones de identidad y diferencia se pueden establecer entre los conceptos fundamentales de Schopenhauer y Freud.

En términos metodológicos esto podría ser traducido de la siguiente manera: 1. Un primer paso consistirá en un *análisis epistemológico* de los términos fundamentales de Schopenhauer y Freud por separado. 2. Un

segundo consistirá en un *análisis comparativo* que se fundamenta en el *análisis epistemológico* previo⁵¹.

Hasta aquí hemos hecho comentarios generales sobre *epistemología*, el tipo de *base empírica* que se utilizará, como así también la *zona teórica* y el nivel de afirmaciones que analizaremos. Sin embargo, falta introducir otros dos estudios que ayudarán a darle una mejor configuración: el trabajo de Pedro Geltman sobre *Rigor epistemológico y teoría psicoanalítica*, y el modelo epistemológico desarrollado y utilizado por Paul-Laurent Assoun. Ambos ayudarán a lograr una precisión mayor sobre las condiciones y consideraciones conviene advertir para la realización de esta investigación.

3.3.2. Geltman: *Rigor epistemológico y teoría psicoanalítica*

En 1993, Pedro Geltman publicó un interesantísimo libro titulado *Rigor epistemológico y teoría psicoanalítica*. Como su título lo indica, el trabajo de Geltman consiste en un meticuloso e imbricado análisis epistemológico de las ideas psicoanalíticas; cabe aclarar que estas últimas se remiten a conceptos y términos exclusivamente freudianos (el psicoanálisis que el autor trabaja es puntualmente el de Freud). La investigación que Geltman llevó a cabo fue realizada desde el marco de una *epistemología rigurosa* —de ahí el nombre de su trabajo—: el autor se refiere una y otra vez a los diversos tipos de postulados, diferentes niveles de afirmación y las articulaciones entre niveles observacionales y especulativos, los problemas que suscitan lo cuantitativo y lo cualitativo para el psicoanálisis, etc. Este análisis epistemológico vislumbra una importante influencia de la obra de Edmund Husserl.

El trabajo de Geltman no tiene desperdicio; es efectivamente riguroso y resulta también muy preciso. Las consideraciones que allí realiza implica un importante extensión en función del trabajo propuesto (se extiende por un espacio de más de 200 páginas). La conclusión general a la que llega Geltman consiste básicamente en que:

"El psicoanálisis es una ciencia del objeto oscuro e indistinto. Su campo está constituido por la región de las esencias inexactas en el sentido de Husserl. En

consecuencia, no se puede alcanzar el nivel de las ciencias exactas pero debe aspirar a cubrir las notas de una ciencia rigurosa⁵².

Desde esta definición queda claro que el psicoanálisis es considerado una ciencia, aunque con ciertas peculiaridades⁵³ que podríamos calificar, siguiendo a Geltman -dicho en un modo *diltheyano*-, como propias de las *ciencias del espíritu*.

Para Geltman, el psicoanálisis posee una epistemología rigurosa y su exposición nos ilustra cómo es que el autor concibe esta idea. Lo que nos interesa aquí es puntualizar una serie de características que son bien propias de la *epistemología* y la *metodología psicoanalítica freudiana*, señaladas por el autor con el objeto de esclarecer particularidades que serán materia del *análisis epistemológico* que presentaré en los capítulos siguientes. Geltman señala cuatro consideraciones de lo más significativas sobre las características de la *epistemología freudiana*:

- 1) Freud distingue dos polos epistémicos netamente opuestos; por un lado, la observación, por el otro, la especulación⁵⁴.
- 2) Entre estos polos no establece una discontinuidad tajante; concibe, más bien una gradualidad especulativa que se va alejando en diferentes proporciones de los núcleos observacionales⁵⁵.
- 3) Por otra parte, Freud da por supuesto que ambos polos no se oponen linealmente como puntos fijos exclusivos sino que muestran cierta circularidad: no hay observación sin algún elemento de interpretación⁵⁶.
- 4) Existe además para él una gradualidad en los niveles de la certeza que se corresponde con la gradualidad de las distancias en los planos de la especulación⁵⁷.

Estas conclusiones implican una serie de consideraciones de lo más importantes: 1. Freud establece términos y conceptos observacionales y especulativos de modo tal que puedan diferenciarse estos planos, pero que, al mismo tiempo, puedan articularse; cuestión que implica que: 2. Las afirmaciones de los postulados freudianos funcionen circularmente desde lo observacional y lo especulativo, sosteniéndose recíprocamente. Esta afirmación no dista demasiado de la posición de Klimovsky al respecto de las similitudes entre enunciados no observacionales tanto de la física como del psicoanálisis⁵⁸.

Cuadro I.3.7

Rigor epistemológico y teoría psicoanalítica (1993) de Pedro Geltman

Consideraciones sobre las características de la <i>epistemología freudiana</i>	Implicancias de las consideraciones
1. Freud distingue dos polos epistémicos netamente opuestos: la observación y la especulación.	1. Freud establece términos y conceptos observacionales y especulativos de modo tal que puedan diferenciarse estos planos, pero que, al mismo tiempo, puedan articularse; cuestión que implica que:
2. Entre los mencionados no hay una discontinuidad tajante; más bien se da una gradualidad especulativa que se va alejando en diferentes proporciones de los núcleos observacionales.	2. Las afirmaciones de los postulados freudianos funcionan circularmente desde lo observacional y lo especulativo, sosteniéndose recíprocamente.
3. Freud da por supuesto que ambos polos no se oponen linealmente como puntos fijos exclusivos sino que muestran cierta circularidad.	3. La lógica circular, no es cerrada como la del pretexto; más bien, señala una solidaridad necesaria entre los niveles observacionales y especulativos tal como sucede en cualquier ciencia.
4. Hay una gradualidad en los niveles de la certeza que se corresponde con la gradualidad de las distancias en los planos de la especulación.	4. Las afirmaciones de nivel III (metapsicológicas), obedecen a una diversa graduación de niveles de especulación y certeza, éstos van de una graduación de mayor nivel especulativo a otros de menor nivel especulativo.

Tampoco implica que los postulados psicoanalíticos sigan una lógica circular cerrada como la del pretexto; más bien, señala una solidaridad necesaria entre los niveles observacionales y especulativos tal como sucede en cualquier ciencia⁵⁹. Por último, cabe señalar una cuestión que es bien propia del psicoanálisis: las afirmaciones de nivel III (metapsicológicas), obedecen a una diversa graduación de niveles de especulación y certeza, éstos van de una graduación de mayor nivel especulativo a otros de menor nivel especulativo. El cuadro I.3.7 que sintetiza estos puntos.

Estas afirmaciones nos adelantan ciertas cuestiones al respecto de la complejidad del entramado teórico de ciertos términos psicoanalíticos, cuestión que, justamente, hace más imperiosa aún la necesidad de realizar un análisis epistemológico de los mismos -al mismo tiempo que nos advierten la cualidad de los problemas con lo que nos vamos a encontrar-. De manera análoga, se puede considerar esta misma situación para los enunciados de la metafísica de Schopenhauer: enunciados que poseen un nivel de especulación que van del bajo al alto vuelo teórico, alternados éstos con afirmaciones empíricas. Una cuestión que encontraremos una y otra vez en los planteos, tanto de Schopenhauer como de Freud, es la falta de generalizaciones empíricas (afirmaciones epistemológicas de nivel II), que permitan articular con mayor facilidad lo observable con lo especulativo (cuestión observada por Geltman más arriba).

3.3.3. La epistemología freudiana de P. L. Assoun

Hasta aquí se han establecido ciertas *consideraciones epistemológicas formales* que guiarán este trabajo. Sin embargo, cabe caracterizar el *sesgo epistemológico* que le imprimiré a la presente investigación -*consideraciones epistemológicas* en relación al *contenido* del trabajo-, recurriendo a las bases establecidas por Paul-Laurent Assoun en su *Introducción a la epistemología freudiana* (1982). Existen varios motivos por los cuales el planteo de la existencia de una inherencia peculiar de una *epistemología freudiana* resulta para mí pertinente, aunque en esta investigación no seguiré las ideas de Assoun en su totalidad.

Assoun refiere en su trabajo una serie de consideraciones de lo más interesantes en relación a la constitución de objeto de su estudio –la *epistemología freudiana*–, y, consecuentemente, un modo particular de estudiar esta epistemología que considero de lo más original, creativo y genuinamente psicoanalítico. Assoun entiende que para hablar de una epistemología freudiana, la tarea consistirá en:

"(...) extraer la identidad freudiana, considerada en su idiosincrasia histórica, teórica y pragmática, averiguando sus orígenes, sus fundamentos y sus finalidades"⁶⁰.

De este modo, el filósofo y psicoanalista francés comienza un trabajo en el que establecerá una suerte de análisis que contempla las diversas influencias que Freud ha recibido de sus maestros y cómo éstas han incidido en las ideas psicoanalíticas. Assoun establece, "una genealogía de los *modelos y referentes* epistémicos de los cuales el saber freudiano toma su terminología y su conceptualización"⁶¹.

Al margen de la excelente labor de Assoun -dicho sea de paso su *Introducción a la epistemología freudiana* es una inmejorable continuación, y en cierta medida hasta un complemento, de *Freud, la filosofía y los filósofos* (1976) y también de su *Freud y Nietzsche* (1982)-; en la presente investigación rescataré ciertas consideraciones epistemológicas y metodológicas que considero esclarecedoras, e incluso necesarias, para mi tarea. Por ejemplo, voy a seguir la propuesta de Assoun en sus indicaciones de dónde y cómo buscar el fundamento epistemológico de las ideas de Freud:

"(...) habrá que buscar ese fundamento epistemológico en la literalidad del discurso freudiano y en la objetividad de su medio, absteniéndonos de proyectar una construcción cualquiera que no esté implicada"⁶².

Llegado a este punto, estoy convencido de que las afirmaciones de Assoun son consideraciones útiles y pertinentes como modelo de referencia para lo que entiendo por *análisis epistemológico*. También considero ésta concepción de análisis epistemológico como utilizable tanto

para la obra de Freud como para el sistema filosófico de Schopenhauer. Deberemos buscar en las palabras de Schopenhauer y Freud, respectivamente, las condiciones de producción de conocimiento tal como ellos lo entienden.

Tomo entonces, a raíz de la concepción de Assoun sobre la epistemología freudiana, la siguiente idea directriz: *la epistemología freudiana, y para el caso vale decir también la epistemología schopenhaueriana, ambas, se fundamentan desde sus mismos términos y conceptos a partir de la consideración de sus postulados; de este modo se erigen en teorías y/o sistemas que poseen cada cual sus propias condiciones de producción de conocimiento.* A partir de esta propuesta es lícito realizar un análisis que nos permita observar cómo estos sistemas se sostienen y están contruidos.

Hechas las salvedades sobre la concepción epistemológica que será utilizada en la tesis, paso a detallar concretamente los objetivos de la tesis y sus métodos.

3.3.4. Concepción epistemológica de esta tesis

De acuerdo a lo desarrollado hasta aquí, expondré esquemáticamente los elementos que rescato respectivamente de Klimovsky, Geltman y Assoun para el enfoque epistemológico que haremos en los capítulos sucesivos.

1. De Gregorio Klimovsky rescato: sus consideraciones sobre la definición de epistemología y los parámetros generales de la misma: diferencias con otras disciplinas tales como la filosofía de la ciencia, la teoría del conocimiento y la metodología de la investigación; las cualidades de la *base empírica* –base empírica filosófica-, el predominio las afirmaciones teóricas (nivel III) sobre otro tipo de afirmaciones de la zona teórica; sus consideraciones sobre la cientificidad del psicoanálisis y los resultados alentadores sobre la consistencia epistemológica del mismo y las atinadas consideraciones –también alentadores para el psicoanálisis-, hacia las críticas que se hacen de éste.

2. De Pedro Geltman se rescata el modo de análisis epistemológico y los resultados del mismo; el antecedente de análisis epistemológico general de las teorías psicoanalíticas freudianas, el modo en que Freud establece las afirmaciones especulativas y las observacionales, el modo en que estas se articulan y retroalimentan, y que las afirmaciones teóricas del psicoanálisis obedecen a una diversa graduación de niveles de especulación y certeza que van de una graduación de mayor nivel especulativo a otros de menor nivel.

Cuadro I.3.8

Aspectos epistemológicos rescatados de Klimovsky, Geltman y Assoun para el presente trabajo de análisis epistemológico comparativo

Gregorio Klimovsky	Pedro Geltman	Paul-Laurent Assoun
Definición de epistemología.	La importancia de este estudio como antecedente de este trabajo.	El sesgo que le imprime a su investigación: el modo en es connotado el fundamento del psicoanálisis freudiano.
Diferencias con otras disciplinas.	El modo en que se realiza el análisis de los postulados freudianos.	La manera de connotar lo que entiende por identidad del mismo: idiosincrasia histórica, teórica y pragmática, averiguando sus orígenes, sus fundamentos y sus finalidades.
Términos que la componen.	Los resultados del análisis epistemológico.	
Cualidades de la base empírica: base empírica filosófica.	El modo en que Freud establece las afirmaciones especulativas y observacionales.	
Predominio las afirmaciones teóricas sobre otras de la zona teórica.	El modo en que estas afirmaciones se articulan y retroalimentan.	
Consideraciones sobre la cientificidad del psicoanálisis.		
Resultados alentadores sobre la consistencia epistemológica del psicoanálisis.		
Consideraciones sobre las críticas que se hacen de este.		

3. De Paul-Laurent Assoun se rescata: el sesgo que le imprime a su investigación, me refiero al modo en que connota al fundamento del psicoanálisis freudiano y la manera de connotar lo que entiende como la identidad del mismo (idiosincrasia histórica, teórica y pragmática, averiguando sus orígenes, sus fundamentos y sus finalidades). A modo de síntesis, véase el cuadro 1.3.8.

3.4. Objetivos de la tesis: análisis epistemológico y comparación

La tarea a la que me aboco a continuación consiste en rescatar de la inherencia misma de las obras de Schopenhauer y Freud, aquello que las sostiene como tales y que, al mismo tiempo, justifican los modos (condiciones) de producción de conocimiento. ¿Qué es lo que hace que el psicoanálisis sea lo que es? Sus puntos de partida axiomáticos: el *inconsciente* y la *sexualidad* como principios que rigen el funcionamiento del aparato psíquico. ¿Cuáles son los axiomas que le permiten entender el mundo a Schopenhauer? El *mundo* es esencialmente *voluntad de vivir*, y todas sus manifestaciones no son otra cosa que esto. Desde una perspectiva epistemológica, ambos planteos parten de *afirmaciones teóricas* —a su vez constituidas de otros términos también teóricos— y tomo a éstas desde la perspectiva de una *base empírica filosófica* ya que ambos autores parten de la validez de sus términos para plantear sus respectivos problemas sin ponerla en tela de juicio; esta es la prueba más importante del carácter axiomático de tales términos.

Pero el *análisis epistemológico* de los términos es una primera fase de la tesis. Una vez efectuado dicho *análisis epistemológico* de ambos planteos, se procederá a establecer una *comparación* de acuerdo a los resultados de dichos análisis. No es un objetivo de esta tesis la *validación* o *refutación* de las teorías de Schopenhauer y/o de Freud. Lo que busco es: *en primera instancia hacer un análisis epistemológico de ciertas categorías fundamentales, representativas y análogas de los planteos de Schopenhauer y Freud, para luego establecer una comparación de estas mismas con el*

objetivo de esclarecer nexos y profundizar similitudes y diferencias entre los postulados fundamentales de uno y otro. Considero que el presente trabajo de investigación, aunando ambas fases, es fundamentalmente de índole *epistemológico* ya que la tarea propuesta consiste: primero en definir y caracterizar los términos *princeps* de cada uno de los sistemas de pensamiento por separado y analizarlos minuciosamente; para luego, en un segundo momento intentar precisar los encuentros y desencuentros en los niveles de alcance de estos mismos términos en cada uno de los sistemas. Sólo recién después de establecer con precisión las características fundamentales de estos términos, se podrá establecer una comparación en la que podremos, con una adecuada circunscripción, identificar similitudes y diferencias de cada uno de los sistemas.

Si bien el trabajo ponderativo de *comparación* es secundario al de *análisis epistemológico* de las categorías propuestas, podemos decir que lo es teniendo en cuenta las exigencias metodológicas que nos hemos planteado, aunque así no resulte para los fines que la tesis persigue. Dicho de otro modo: para llegar a una fase de *comparación* en la que podamos tener ciertas garantías de confiabilidad, es menester pasar previamente por una fase de *análisis epistemológico* conceptual de las categorías propuestas y los términos que las componen; de este modo la comparación posibilitará la detección de los elementos constitutivos e inherentes de esos mismos términos. Sólo así podremos llegar a una fase ulterior en la que podremos establecer las similitudes y diferencias que existen en los sistemas de Schopenhauer y Freud.

3.5. Comentarios metodológicos

Luego de establecer el objetivo de la tesis, cabe establecer ciertos comentarios metodológicos de cómo será llevada a cabo esta tarea. Si el objetivo final de la tesis consiste en establecer con claridad las similitudes y diferencias que existen entre las obras de Schopenhauer y Freud, explicitaré a continuación cómo será llevado a cabo el trabajo.

Parto de que un método es aquello que "designa todo procedimiento que aplica algún orden racional o patrón sistemático a diferentes objetos"⁶³. Partiendo de esta definición, me aplicaré a describir, de acuerdo a la misma, todos los procedimientos que se podrán encontrar a lo largo del trabajo de tesis. Como se ha dicho, para lograr establecer el grado preciso y los puntos en que se dan las similitudes y las diferencias entre diversos términos de ambos sistemas, es menester primero establecer con la mayor rigurosidad posible qué es lo que plantea cada uno de estos pensadores. Esto implica hacer un desarrollo minucioso sobre lo que se quiere revisar. Un primer paso consistirá en establecer cuáles son las categorías más adecuadas que permitan la viabilidad de este análisis. Para esta fase, debemos detectar aquellos términos que se consideran análogos o incluso idénticos en ambos autores. Para ponderar la pertinencia o no de tales términos, le he dedicado un capítulo entero al comentario de la revisión bibliográfica de aquellas obras en las que se ha trabajado la relación conceptual entre Schopenhauer y Freud⁶⁴. En base a esa revisión y mi consideración sobre el estudio de estos autores he seleccionado ciertos términos que se encuentran íntimamente emparentados.

Los ejes comparativos se definen a partir de la agrupación de dos términos, uno de Schopenhauer y otro de Freud, que luego de haber sido analizados epistemológicamente por separado serán consecuentemente comparados. Denomino *categoría* a aquella unidad de análisis epistemológico que consiste aquí en determinados conceptos tanto de Schopenhauer como de Freud. Existen afirmaciones teóricas que en sus definiciones albergan términos también teóricos. En la presente tesis, el lector encontrará que cada *categoría* se refiere a una unidad de análisis epistemológica atinente tanto a Schopenhauer como a Freud. Una *categoría* puede coincidir con un *término*, pero vale distinguir entre ambas: se entiende aquí por *categoría* una *variable de análisis*; entiendo aquí por *término* aquellos *conceptos que componen y caracterizan a las categorías*. Si nos guiamos por un criterio nominal, encontraremos yuxtaposición entre categorías y términos: por ejemplo, *voluntad de vivir* es en Schopenhauer un término, pero a fines de la exposición de la tesis, la tomamos también como una categoría⁶⁵. En cada

capítulo se definirán las categorías de modo tal de que se puedan evitar confusiones.

3.5.1. Plan del trabajo de tesis

Para la organización de la exposición parto de un primer *eje comparativo* que contempla la *visión epistemológica* de ambos pensadores (1). Este es el par conceptual mayormente implicado, pues contiene aquellos términos que definen la propuesta filosófica que Schopenhauer hace de su sistema y la propuesta del psicoanálisis freudiano. Comienza el análisis epistemológico con las categorías *metafísica y filosofía* (1.1) y *metapsicología y psicoanálisis* (1.2); de los resultados de ambos análisis se establecerá la *comparación* (1.3); ésta nos arrojará las similitudes y diferencias entre ambas categorías y términos. Un segundo eje contempla aquellas categorías sobre *la consistencia de la representación y la realidad* (2), los términos son: *representación y realidad* (2.1) en Schopenhauer; *representación y realidad psíquica* (2.2) en Freud. Luego analizó las categorías que ocupan el lugar fundamental en las obras de ambos, se trata de un *eje comparativo axiomático* en ambos sistemas (3): *voluntad de vivir* (3.1) e *inconsciente* (3.2). Dada la importancia que la *sexualidad* (4) tiene para estos pensadores, revisaré la importancia de éste término tanto en Schopenhauer como en Freud, las categorías llevarán ese nombre: *sexualidad* (4.1 y 4.2); si bien la nominación de la categoría es similar, veremos cómo Schopenhauer y Freud la caracterizan en cada sistema respectivamente. A fines de ilustrar los conceptos intervinientes en la explicación del funcionamiento psíquico tanto de la *normalidad* como de la *enfermedad* (5), he tomado a este último como eje comparativo. La categoría *locura* (5.1) ilustrará lo que se entiende por funcionamiento psíquico esperable (salud) y alterado (enfermo) en Schopenhauer (en donde Schopenhauer describe un mecanismo similar a la represión freudiana), y la categoría *psicosis* (5.2) ilustrará las ideas sobre la locura en la obra de Freud. A partir de la *locura* y la *psicosis* en Schopenhauer y Freud respectivamente, entendemos qué es lo que funciona normalmente y lo que falla en el hombre. Este punto es muy interesante ya

que, lejos de ver teorías de la enfermedad, la exposición de esta temática pone al desnudo la arquitectura de lo que cada uno entiende por salud y normalidad. Qué es la *locura* para cada uno también nos habla de cuáles son sus condiciones y qué variables (términos) inciden allí.

Al margen de los términos elegidos para el trabajo de tesis, existen otros términos que son fundamentales tanto para la obra de Schopenhauer como para la de Freud pero que no se encuentran incluidos en la presente investigación. Esta ausencia tiene motivos fundados. Por ejemplo, en la obra de Schopenhauer, el término *idea* (*Idee*), si bien es trabajado en el capítulo de *locura y psicosis*⁶⁶, su inclusión allí obedece pura y exclusivamente a la importancia de la comprensión de este término en función del desarrollo que se hace sobre la locura en Schopenhauer. Un caso más notorio de ausencia de términos fundamentales es la exclusión del concepto freudiano *transferencia* (*Übertragung*). La decisión de no incluir este término obedece estrictamente a los objetivos del presente trabajo: la falta de un par análogo en la obra de Schopenhauer. El término *transferencia* en Freud posee una importancia para la teoría y técnica psicoanalítica. Si bien es cierto que se puede establecer cierta relación entre la *transferencia* freudiana y la *función ilusoria del conocimiento* en Schopenhauer, las precisiones teóricas y técnicas de los conceptos freudianos y schopenhauerianos son lo suficientemente dispares como para no ser incluidos en el presente investigación -además de implicar un nivel de desarrollo excesivo en función de lo lógicamente considerable para lograr un relativo éxito en la tarea-.

En definitiva, esta fase contempla los *análisis epistemológicos* de Schopenhauer (X.1) y Freud (X.2) por separado. Cuando digo X.1, quiero indicar que "X" corresponde al número del *eje comparativo* elegido y que ".1" corresponde al *análisis epistemológico* de Schopenhauer. Un ejemplo: *locura* en Schopenhauer es una conjunción entre el *eje temático* 5 y el número que corresponde a la *categoría* que es exclusiva de Schopenhauer, el ".1"; de allí resulta la combinación "5.1". De la misma manera que en X.1; con X.2 quiero indicar que "X" corresponde al número del *eje comparativo* elegido, pero el ".2" corresponde a la *categoría* propia del *análisis epistemológico* de Freud;

por ejemplo, *sexualidad* en Freud corresponde al eje comparativo 4, y la *categoría* relativa a Freud es numerada con el ".2"; de lo que resulta "4.2".

Luego de establecer los *ejes comparativos* y definir las *categorías* elegidas para la realización de los *análisis epistemológicos* para Schopenhauer (X.1) y Freud (X.2), es imperioso resaltar las características fundamentales de cada una de las categorías para sacar en limpio cuáles son aquellos criterios de comparación pertinentes entre las *categorías* de un autor y el otro. A partir de los *términos* y las *características* de éstos, podremos observar qué define a cada *categoría* en particular, ubicando el rol que estos *términos* juegan en la *categoría* correspondiente. De ese modo, se podrá establecer en qué medida los *términos* –y las *características* que connotan a los mismos–, que constituyen dichas *categorías* pueden ser considerados similares o diferentes de acuerdo al rol que jueguen en cada sistema. La riqueza que nos aporta la comparación *término por término*, será lo que nos permitirá evaluar en qué dimensión hay similitudes y/o diferencias (X.3). Del mismo modo que en X.1 y en X.2; X.3 se refiere exclusivamente a la comparación ulterior de las *categorías* de Schopenhauer y Freud analizadas epistemológicamente por separado. Por ejemplo, para ver la *comparación epistemológica* del modo en que Schopenhauer y Freud conciben la *representación* y la *realidad*, consúltese el *eje temático* 2, en el apartado sobre la *comparación* de la *categorías representación y realidad* ".3"; la combinación de estos dos criterios arrojará la composición del número del apartado, en este caso el 2.3. Al establecer los *ejes comparativos* y las *categorías* propias que constituyan los pares de cada uno de éstos, un análisis comparativo posterior, permitirá detectar con minuciosidad qué coincidencias existen en la categoría o precisamente en qué características se asemejan o no alguno de los términos que las componen. Por ejemplo, para determinar hasta qué punto y/o en qué puntos, las ideas de Schopenhauer sobre la locura y la represión son antecedentes efectivos de las teorías sobre las psicosis y sus mecanismos psíquicos en Freud, podremos advertirlo en la comparación término a término entre ambos planteos. El siguiente gráfico (I.3.9) expone sinópticamente todas estas ideas.

Cuadro I.3.9
Estructura general del trabajo de tesis

Eje comparativo	1. Schopenhauer (Categorías X.1)	2. Freud (Categorías X.2)	3. Comparación (Categorías X.3)
1. Visión epistemológica	1.1. Metafísica y filosofía	1.2. Metapsicología y psicoanálisis	1.3. Identidad y diferencia
2. Representación y realidad	2.1. Representación y realidad	2.2. Representación y realidad psíquica	2.3. Identidad y diferencia
3. Axiomas	3.1. Voluntad de vivir	3.2. Inconciente	3.3. Identidad y diferencia
4. Sexualidad	4.1. Sexualidad	4.2. Sexualidad	4.3. Identidad y diferencia
5. Enfermedad	5.1. Locura	5.2. Psicosis	5.3. Identidad y diferencia.

3.5.2. Lógica secuenciada de procedimientos de la tesis

Ahora que ha quedado planteado el plan general de la tesis quiero hacer unos breves y escuetos comentarios sobre los procesos que irán desarrollándose a lo largo de la misma, que son los mismos que nos permitirán advertir el tránsito y llegada a las conclusiones pretendidas. Para lograr una tarea exitosa, el procedimiento que va desde el inicio, o sea, la propuesta del análisis epistemológico comparativo, hasta las conclusiones finales, consistirá en:

1. Definir los términos que componen las categorías que se han decidido trabajar.
2. Disponer de los mismos de acuerdo a un orden que facilite la exposición al mismo tiempo que nos permita conservar el rigor metodológico. Fundamentalmente en el caso de la obra de Freud, la importancia de respetar el orden cronológico en la

evolución de sus concepciones será esencial para advertir qué constancias o mutaciones padece cada término.

3. Analizar los términos que componen a la categoría implicada desde las definiciones propuestas Schopenhauer y Freud en sus obras en apartados respectivos. Para efectuar este procedimiento: 3.1. Partimos de las obras de ambos pensadores, ayudándonos con diccionarios sobre la materia como los existentes de filosofía⁸⁷ y psicoanálisis⁸⁸ y otros trabajos que pudiesen resultarnos útiles. 3.2. Se consultan las fuentes en el idioma original para cerciorarnos de que la traducción de los términos analizados es la correcta; todas las citas castellanas de las obras de Schopenhauer y Freud están acompañadas de una correlativa referencia en alemán⁸⁹. De este modo, el análisis epistemológico eleva su nivel, el trabajo gana altura en la riqueza de la investigación y en el rigor conceptual de la misma. 3.3. Haremos el respectivo comentario de la implicancia de los términos intervinientes –habiendo chequeado dichos términos en su lengua original-, estableciendo conclusiones provisionarias de cada tema.
4. Llevaré las conclusiones de cada categoría sobre Schopenhauer y Freud a una instancia de comparación. Allí se harán los respectivos comentarios sobre las relaciones de identidad o diferencia con respecto del trabajo realizado sobre cada categoría. En cada ítem de comparación figurará la referencia de dónde ha sido desarrollado.
5. Trasladaré las conclusiones finales a un último apartado sobre comentarios finales donde se cerrará la evaluación. Sobre este último paso cabe hacer algunas breves menciones. Del mismo modo que en el punto anterior, cada ítem de comparación tendrá la referencia de dónde se ha trabajado cada asunto.

establecer con rigor las similitudes y las diferencias entre estos dos sistemas –al mismo tiempo tan similares y tan diferentes-, es encontrando denominadores comunes que permitan la realización de tales operaciones. Por todos estos motivos, cada sistema ha sido caracterizado según sus propios términos y su exclusivo contexto epistemológico. Sólo posteriormente se establecen las conclusiones que permitirán en un tercer momento la comparación y el establecimiento de identidades y diferencias.

Estoy convencido de que es ésta una buena forma de determinar con precisión qué similitudes y qué diferencias van surgiendo respectivamente en este diálogo: siguiendo la lógica que rige en el entramado teórico de cada uno de estos autores por separado, explicitándolos y resaltando las implicancias que estos términos cumplen en cada sistema. Sólo de esta manera se puede evitar la introducción de cualquier tipo de disputa valorativa sobre la utilidad, consistencia o "seriedad" de cada uno de los planteos y/o sus componentes.

Esta tesis tiene por objetivo exclusivo el establecimiento de un análisis epistemológico comparativo de los sistemas de Schopenhauer y Freud en base a los elementos inherentes de cada uno por separado. Para llevar a cabo esta tarea, es menester la postulación de niveles epistemológicos (determinados por la importancia de los términos que sostiene ambos sistemas) y ejes temáticos (categorías) que nos permitan determinar los grados y cualidades de identidad y diferencia entre estos autores.

Notas

- ¹ Véase el capítulo sobre Antecedentes.
- ² Sólo por citar algunos pensadores ubicables en generaciones intermedias entre Schopenhauer y Freud, podemos nombrar a Friedrich Nietzsche (1844-1900) como una figura emblemática. También podríamos ubicar a Søren Kierkegaard (1813-1855), Ludwig Feuerbach (1826-1895), Eduard von Hartmann (1842-1906), Franz Brentano (1838-1917), etcétera.
- ³ Estos datos no pretenden indicar ninguna analogía o sincronización en torno de los tiempos que tardó cada cual; más bien, intentan señalar en qué momento de la vida cada uno de ellos dio pasos que tienen una importancia análoga. Pretender establecer una analogía numerológica no es la tarea que aquí me propongo. Sí me importa señalar las similitudes de un puñado de momentos que considero lógicos para establecer con claridad la diferencia generacional entre ambos.
- ⁴ Correspondencia Freud – Andreas Salomé, Carta del 1 de agosto de 1919, págs. 122-123. Al respecto, consúltese el capítulo sobre Historia.
- ⁵ OC, 1925a, Tomo XIX, págs. 236-237. Este apéndice no figura en la edición alemana consultada.
- ⁶ Véase el capítulo sobre Antecedentes.
- ⁷ Véase el capítulo sobre Antecedentes.
- ⁸ Véase el capítulo sobre Historia.
- ⁹ Kalpokas, 2005, pág. 19.
- ¹⁰ Kalpokas, 2005, pág. 19.
- ¹¹ Bunge, 1980, pág. 21.
- ¹² Ferrater Mora, 1999, pág. 1040.
- ¹³ Bunge, 1980, pág. 21. Los resaltados son míos.
- ¹⁴ En un artículo de 2001, Gregorio Klimovsky ataca este modo de concebir la epistemología: «epistemología» (...), se refiere exclusivamente al conocimiento científico, a su producción, estructura y validación (...) la designación «filosofía de la ciencia» no es conveniente. En primer lugar, porque no es claro que la epistemología sea una parte de la filosofía, pues tal vez constituya una disciplina totalmente autónoma. Por otra parte la filosofía de la ciencia es muy amplia en su temática, comprendiendo hasta tópicos metafísicos, en tanto la epistemología examina el conocimiento científico y especialmente una de sus manifestaciones más importantes y refinadas, las teorías científicas» (Klimovsky, 2004a, pág. 65).
- ¹⁵ Alguien ha dicho alguna vez: «la respuesta a la pregunta qué es la ciencia no es científica».
- ¹⁶ Como podría ser, por ejemplo, justificar que la condición del pensamiento es la debilidad, cuestión que me permitiría evitar rigor epistemológico, lógico y/o metodológico. La metáfora de Pier Aldo Rovatti y Gianni Vattimo sobre el pensamiento débil es hermosa, pero no deja de ser una nota poética: «...la expresión «pensamiento débil» constituye, sin ninguna duda, una metáfora y una cierta paradoja. Pero de caso podrá transformarse en la sigla emblemática de una nueva filosofía. Se trata de una manera de hablar provisional, e incluso, tal vez, contradictoria, pero señala un camino, una dirección posible...» (Rovatti y Vattimo, 1995, pág. 16). Sin embargo, estos mismo pensadores rematan el mencionado párrafo con la siguiente afirmación: «Una senda, por consiguiente, que una y otra vez habrá de intentar alejarse de los caminos trillados de la razón» (Rovatti y Vattimo, 1995, pág. 16). Personalmente considero que una cuestión radica en que el pensamiento tenga límites y/o reglas; otra cuestión es que el pensamiento resulte estéril o impotente frente a tales o cuales asuntos; una última cuestión bien podría consistir en considerar la rigurosidad racional que se necesite para llegar a tipo de conclusiones que nos intentan enseñar nuevos descubrimientos sobre los obsoletos criterios de verdad, la importancia de la muerte de dios, la muerte de la metafísica, etc., etc. De todo esto resulta una llamativa paradoja: resulta que el pensamiento no es débil para justificar su debilidad.
- ¹⁷ Klimovsky, 2004a, pág. 31. Si bien la fecha en que se publica esta obra es 2004, la misma consiste en una compilación de artículos y conferencias de diferentes años. El artículo del que se saca la presente definición es de 1977.
- ¹⁸ Klimovsky, 2004a, pág. 150.
- ¹⁹ Klimovsky, 2004a, pág. 65.
- ²⁰ Klimovsky, 2001, pág. 28.
- ²¹ Klimovsky difiere de la postura de Mario Bunge quien utiliza los términos *epistemología* y *filosofía de la ciencia* indistintamente. Para Klimovsky, en relación a la epistemología, «la designación «filosofía de la ciencia» no es conveniente. En primer lugar, porque no es claro que la epistemología sea una parte de la filosofía, pues tal vez constituya una disciplina totalmente autónoma. Por otra parte la filosofía de la ciencia es muy amplia en su temática, comprendiendo hasta tópicos metafísicos, en tanto la epistemología examina el conocimiento científico y especialmente una de sus manifestaciones más importantes y refinadas, las teorías científicas» (Klimovsky, 2004a, pág. 65).
- ²² La epistemología, «se diferencia de la teoría del conocimiento o gnoseología en que ésta última incluye además el problema de la fundamentación de todo el conocimiento humano sin excepción, sea científico o no» (Klimovsky, 2004a, pág. 31). Véase también: Klimovsky, 2004a, pág. 65; y Klimovsky 2001, págs. 27-28.
- ²³ La epistemología, «debe distinguirse también de la metodología de la investigación científica, en donde se intenta desarrollar estrategias y tácticas para hacer progresar el conocimiento científico, pero

sin plantear de manera esencial la cuestión de su legitimidad* (Klimovsky, 2004a, pág. 31). Véase también: Klimovsky, 2004a, pág. 65; y Klimovsky 2001, pág. 28.

²⁴ recordemos que para Klimovsky, la ciencia es "conocimiento sistemático y controlado" (Klimovsky, 2004a, pág. 31).

²⁵ El resaltado es mío. *Observables* son, "las entidades que poseen la propiedad disposicional de ser observadas, los llamados «observables», constituyen una base digna de confianza" (Klimovsky, 2004a, pág. 32).

²⁶ Por ejemplo, una molécula no puede ser entendida como tal por medio de un observable, para ver una molécula, necesito el concepto que configura el constructo *molécula* y que me da ciertas pautas de lo que puedo esperar de las moléculas.

²⁷ Klimovsky, 2004a, pág. 32. En su obra *Las desventuras del conocimiento científico*, Klimovsky sostiene: "(...) se denomina *base empírica filosófica* al conjunto de todos los datos indubitables aun para los filósofos, se comprende que esta reunión de objetos y entidades sería mucho más restringida que la que corresponde a la base empírica de la ciencia" (Klimovsky, 2001, pág. 36).

²⁸ Klimovsky, 2004a, pág. 33

²⁹ Klimovsky, 2004a, pág. 33.

³⁰ Klimovsky, 2004a, pág. 34.

³¹ Klimovsky, 2004a, pág. 34.

³² Klimovsky, 2004a, pág. 226.

³³ Klimovsky, 2004a, págs. 227-228.

³⁴ Klimovsky, 2004a, pág. 228.

³⁵ Klimovsky, 2004a, pág. 228.

³⁶ Klimovsky, 2004a, págs. 228-229.

³⁷ Klimovsky, 2004a, pág. 229.

³⁸ Klimovsky, 2004a, pág. 228.

³⁹ Klimovsky, 2004a, pág. 228.

⁴⁰ Klimovsky, 2004a, pág. 228.

⁴¹ Klimovsky, 2004a, pág. 228.

⁴² Klimovsky, 2004a, pág. 228.

⁴³ Klimovsky, 2004a, pág. 228.

⁴⁴ Klimovsky, 2004a, págs. 228-229.

⁴⁵ Klimovsky, 2004a, pág. 228.

⁴⁶ Klimovsky, 2004a, pág. 228.

⁴⁷ Klimovsky, 2004a, págs. 228-229.

⁴⁸ Klimovsky, 2004a, pág. 229.

⁴⁹ En este ejemplo, ya se comienza a vislumbrar cierta diferencia entre los planteos de Schopenhauer y de Freud: la utilización, justificación y precisión del nivel epistemológico de ciertos postulados.

⁵⁰ En los capítulos de *análisis epistemológico comparativo*, se harán los desarrollos pertinentes.

⁵¹ Los detalles y precisiones metodológicas serán desarrollados en los apartados 4 y 5 del presente capítulo.

⁵² Geltman, 1993, pág. 203.

⁵³ A raíz de esta concepción *husserliana* (el autor toma como referencia "El fenómeno humano..."), Geltman puntualiza cuatro características del psicoanálisis como ciencia que cito a continuación: A) En el curso de nuestra investigación hemos descubierto en Freud la virtud de la dispersión en el sentido de Bachelard. B) El objeto del psicoanálisis manifiesta una complejidad que no es simplemente numeral o composicional, sino más bien que la hemos llamado complejidad de intrincación. C) Freud trabajó con lo que hemos llamado "totalidades sucesivas de orden conductual". D) Cualquier intento por analizar las conceptualizaciones psicoanalíticas desde las exigencias de la lógica formal, está destinado al fracaso. Falta allí la dimensión extensional en sentido estricto. (Geltman, 1993, págs. 203-205).

⁵⁴ Geltman, 1993, pág. 104.

⁵⁵ Geltman, 1993, págs. 104-105.

⁵⁶ Geltman, 1993, pág. 105.

⁵⁷ Geltman, 1993, pág. 105.

⁵⁸ Klimovsky, 2004a, pág. 227 y ss.

⁵⁹ Por ejemplo, tal como sucede con la concepción de molécula y la posibilidad de que ésta pueda ser correlativamente observada en una porción de materia analizada en un microscopio.

⁶⁰ Assoun, 1982, pág. 9.

⁶¹ Assoun, 1982, pág. 14.

⁶² Assoun, 1982, págs. 9-10.

⁶³ Buchler, 1972, pág. 11. Esta definición no corresponde a Buchler, sino que éste la ha tomado de M. R. Cohen. Al respecto consúltese la mencionada obra de Buchler.

⁶⁴ Véase el capítulo de antecedentes.

⁶⁵ Consúltese el Capítulo 3.

⁶⁶ Capítulo 5. Locura y psicosis. Apartado 5.1.1.

⁶⁷ Ferrater Mora, 1998.

⁶⁸ Hanns, 1996; Roudinesco y Plon, 1998; Chemana y Vandermeresch, 2004.

⁶⁹ En el eventual caso de no figurar la cita en el idioma original, será indicado el motivo de dicha ausencia.

Segunda Parte

Análisis epistemológico comparativo

Universidad del Salvador

Facultad de Psicología y Psicopedagogía

Schopenhauer y Freud

Un análisis epistemológico comparativo

Tesis Doctoral

Doctorando: Lic. Ignacio Barreira

Director de tesis: Dr. Roberto J. Brie †

Co-director de tesis: Dr. Osvaldo José Filidoro

TOMO II

Buenos Aires, 2007

Capítulo 1

Filosofía y Metafísica, Psicoanálisis y Metapsicología

1. Introducción

Este primer capítulo ha sido pensado para dar cuenta de los principios epistemológicos generales de las ideas de Schopenhauer y Freud. Para llevar a cabo esta tarea consideré que lo mejor sería partir de las concepciones de *filosofía y metafísica* en Schopenhauer (1.1), y *psicoanálisis y metapsicología* en Freud (1.2); estos términos me permitirán enmarcar con mayor facilidad las obras intelectuales de ambos autores desde la epistemología.

El motivo por el cual he elegido para este capítulo dos términos por autor responde a la necesidad de jerarquizar aquellos términos de comparación más adecuados entre sí en función de lograr una mayor facilidad en la disposición de los de criterios de comparación epistemológica general. Si bien el proyecto original de este capítulo consistía en comparar a la *filosofía* de Schopenhauer con el *psicoanálisis* de Freud, los respectivos términos *metafísica* y *metapsicología* permiten una mejor definición conceptual de los marcos epistemológicos de cada obra. De modo tal que de la inclusión de estos últimos términos, resultará una mayor claridad conceptual para la posterior comparación epistemológica. En Schopenhauer los términos *filosofía* y *metafísica* se encuentran muy emparentados en función de su proyecto filosófico. Desde un punto de vista genérico estos son bastante similares aunque en lo específico resulte bien diferente. Por su parte, se sabe que el *psicoanálisis*, tal como Freud lo concibió, es más mucho más que una teoría. El *psicoanálisis* consiste en una compleja e imbricada articulación entre teoría y práctica, de tal articulación se desprende como producto un método psicoterapéutico. El hecho de que el *psicoanálisis* exceda la mera teoría nos obliga a considerar las precisiones de lo que el mismo implica en general;

aunque también debemos dar cuenta, dada su importancia, de lo que su teoría implica específicamente para el mismo como método psicoterapéutico. Desde esta perspectiva, la *metapsicología* psicoanalítica es el concepto que mejor circunscribe la cúspide de las abstracciones del psicoanálisis estableciendo un sistema teórico con suficiente consistencia como para ser estudiado como la parte teórica del psicoanálisis.

Intentaré primero realizar una caracterización epistemológica general de dichos términos para luego hacer una comparación que nos permita identificar similitudes y diferencias significativas entre los mismos.

1.1. La filosofía de Schopenhauer

Si bien resulta tautológico decir que Schopenhauer fue un filósofo y su obra un proyecto filosófico, a meros fines de la presente exposición partir de esta tautología se vuelve necesario ya que para Schopenhauer no todos los filósofos persiguieron y/o fueron consecuentes con la idea de desarrollar un proyecto filosófico. El apartado que estudiaremos a continuación consiste en caracterizar los elementos y la consistencia epistemológica de estos mismos en el proyecto filosófico de Schopenhauer¹. Para lograr un panorama lo suficientemente claro dividiré la tarea en cuatro partes generales: en primera instancia citaré y analizaré las definiciones que Schopenhauer ofrece sobre lo que él considera que es la *filosofía* (*Philosophie*) (1.1.1); en un segundo momento consideraré la importancia del concepto *mundo* (*Welt*) como referencia y punto de partida de la filosofía (1.1.2). Incluiré en esta sección ciertas consideraciones que Schopenhauer realizara sobre la causalidad para comprender la estructura epistemológica de su planteo filosófico y metafísico (1.1.3). Luego introduciré el concepto de *metafísica* (*Metaphisik*) para conocer las relaciones que se tejen entre ésta y la *filosofía* (*Philosophie*) (1.1.4). Concluiré este apartado de Schopenhauer con una comparación y una sinopsis entre estos dos términos (1.1.5). Por último, haré un breve comentario sobre las implicancias epistemológicas de todos estos planteos (1.1.6).

1.1.1. Definición de la filosofía

Schopenhauer nos ofrece varias definiciones de filosofía similares entre sí a lo largo de *El mundo como voluntad y representación*². La definición que transcribiré fue escogida de entre otras como una de las más representativas; en ella Schopenhauer logra precisar en pocos términos lo esencial de su concepción filosófica³. Para éste, la *filosofía*:

"(...) no es otra cosa que una consumada reiteración y una correcta expresión de la esencia del mundo en conceptos muy universales, dado que sólo en tales conceptos es posible una panorámica suficiente y útil de esa esencia global"⁴.

Esta definición contiene varios términos que desglosaremos dada la importancia de cada uno, estos son: la modalidad de conocimiento propia de la filosofía (1.1.1.1), la importancia que tiene para Schopenhauer el mundo como objeto de la filosofía (1.1.1.2), y el quehacer de la filosofía (1.1.1.3).

1.1.1.1. Primera cuestión: modalidad de conocimiento propia de la filosofía

Son varios los pasajes de *El mundo como voluntad y representación* en los que Schopenhauer insiste sobre la tarea de la filosofía: ésta se encarga de pensar la *esencia del mundo* (*Wesens der Welt*) de manera *abstracta*, en *conceptos muy universales* (*in sehr allgemeinen Begriffen*). Como primera característica fundamental a resaltar de lo que para Schopenhauer es la filosofía, situaré aquella modalidad por medio de la cuál es presentada: la filosofía se define ante todo como un modo de conocimiento conceptual, el conocimiento filosófico es abstracto⁵ (particularmente, a Schopenhauer se refiere en los términos: "conocimiento conceptual y universal"). Aunque esta afirmación sea muy clara, no se puede dejar de señalar que, al margen de definir a la filosofía como un modo de conocimiento abstracto, el filósofo resalta una y otra vez la importancia del papel de la *intuición* y la *experiencia* en la vida intelectual de los filósofos (cuestión que resultará válida tanto para la filosofía como para la metafísica). Schopenhauer llega decir que los verdaderos filósofos –los *auténticos* (*ächten*)–, son aquellos que tienen experiencia del mundo, no aquellos –los que él refiere como *inauténticos* (*unächten*)–, que se han formado exclusivamente por medio de libros⁶. Aunque el filósofo deba resaltar la importancia de la *experiencia* y jerarquizar el rol del *conocimiento intuitivo* por sobre el *conocimiento abstracto*⁷, éste también debe tener en cuenta que la filosofía consiste básicamente es una actividad reflexiva, y por esta situación –su condición gnoseológica fundamental–, debe ser expuesta en los términos del pensamiento abstracto.

Esta situación, que a muchos les podría resultar una paradoja, se resuelve si tenemos en cuenta que la importancia de lo intuitivo será materia de consideración para la *filosofía*, pero no los términos en que ésta debe proceder.

Lo mismo vale para *metafísica*, cuestión que explicitaremos más adelante (1.1.1.4).

1.1.1.2. Segunda cuestión: el objeto de la filosofía

La segunda cuestión radica en preguntarnos por el objeto de esta actividad filosófica (me refiero al objeto de la reflexión en conceptos universales): ¿sobre qué versa este conocimiento abstracto y universal? Aquí nos topamos con el término *mundo* (*Welt*). Schopenhauer dice: "La filosofía es esencialmente *sabiduría del mundo* (*Weltweisheit*)"⁸. Advirtiendo esta cuestión, no puede extrañarnos de ninguna manera que el trabajo fundamental de Schopenhauer lleve por título *El mundo como voluntad y representación*. El *mundo* es el término que ocupa el lugar sustantivo del proyecto filosófico de Schopenhauer. *Voluntad y representación* son dos modalidades de ser y concebir ese *mundo*.

Si intentamos ubicar las referencias y definiciones que Schopenhauer hace del *mundo* como término y/o concepto filosófico, curiosamente nos encontraremos con que el *mundo* sólo es nombrado en función de la filosofía o como la materialización de la *voluntad de vivir*⁹. No hallamos otras menciones al *mundo*. Entre otras cuestiones, la falta de definición del término *mundo* obedece a la condición del mismo: el *mundo* es el *enigma* primero¹⁰. Por eso el mundo es nombrado más por lo que de él nos preguntamos que por lo que de él sabemos. Sin siquiera pensarlo o saberlo, este asunto nos obliga a introducir otra cuestión: el hecho de que Schopenhauer resuelva el enigma del mundo con un término metafísico que no es otro que la *voluntad de vivir* (*Wille zum leben*). Este último será el término fundamental para la interpretación schopenhaueriana del *mundo*. El modo de concebir al *mundo* como enigmático y la forma de explicación que Schopenhauer ensaya sobre el mismo (o sea, a partir de la *voluntad de vivir*) nos lleva a una tercera consideración: el quehacer de la filosofía.

1.1.1.3. Tercera cuestión: el quehacer de la filosofía

Cuando digo "interpretación schopenhaueriana del mundo", no estoy introduciendo nuevos términos en la discusión sobre la filosofía de Schopenhauer. Analizar los términos con que Schopenhauer define la *tarea de la filosofía* es gran parte del problema. A lo largo de diversos pasajes, éste se refiere a la tarea de la filosofía en los siguientes términos: "*interpretar (dieselbe) en abstracto este conocimiento*"¹¹; "*tiene que ser un testimonio (Aussage) en abstracto de la esencia del mundo entero*"¹²; "*no es otra cosa que una consumada reiteración (Wiederholung) y una correcta expresión (Aussprechung) de la esencia del mundo en conceptos muy universales*"¹³; "*no puede sino limitarse a interpretar (deuten) y explicar (erklären) lo que hay, llevando al conocimiento claro y abstracto de la razón esa esencia del mundo en concreto*"¹⁴; y "*Reproducir (wiederholen) abstractamente en conceptos claros y universales la esencia global del mundo*"¹⁵.

En todas estas citas podemos encontrar que las acciones (señaladas en el resaltado de los verbos) propuestas para dar cuenta del mundo son: *interpretar, reiterar, dar testimonio, explicar y reproducir*, en conceptos abstractos. Este modo de definir la tarea de la filosofía da cuenta de la función de las acciones que Schopenhauer entiende como filosóficas: hablamos de filosofía cuando queremos *explicar* al mundo en su esencia por medio de *conceptos abstractos o universales*.

1.1.2. El mundo como punto de partida de la filosofía, la voluntad como explicación

Por todas las razones expuestas se concluye que el punto de partida del filosofar para Schopenhauer es el *mundo* (recordemos que cuando Schopenhauer habla del *mundo*, nos remite a un *mundo concreto*) y no la *voluntad* -que sería mucho más un punto de arriba si concebimos la propuesta filosófica desde su constitución. Como veremos más adelante (3.1), la *voluntad* poseerá en potencia todas las características que el *mundo* tendrá en acto; esto se debe a que la filosofía de Schopenhauer parte del *mundo*, objeto privilegiado que el filósofo propone pensar y entender.

Sin embargo, no deja de ser curioso que Schopenhauer establezca su planteo metafísico de un modo enteramente diferente de lo esperado en función de sus definiciones de filosofía. Si la tarea de la filosofía consiste para éste en testimoniar lo más fielmente posible las verdades del mundo —a esto se refiere cuando dice “una reiteración”, “una reproducción”, “una interpretación”, etc.—; entonces, ¿cómo debemos entender que nuestro filósofo no le dedique al término *mundo* un solo párrafo, o más aún, una sola definición en toda su obra? Cuando buscamos aquellos términos que sobresalen en *El mundo como voluntad y representación* hallamos el protagonismo de la *representación*, de la *idea platónica* y también de la *voluntad de vivir*; sin embargo, resulta imposible ubicar algún comentario sistemático sobre el concepto de *mundo*. Haciendo un paneo general sobre aquellos elementos en que descansa la filosofía de Schopenhauer, no encontramos reservado para el concepto de *mundo* ningún lugar de privilegio (a excepción del título de su obra fundamental). Tampoco es viable encontrar desarrollos explícitos de cómo el *mundo* —objeto de la filosofía— le cede protagonismo al axioma explicativo del sistema: el concepto ontológico-metafísico de *voluntad de vivir*. Concepto, el de *voluntad de vivir*, que ni siquiera posee una relación de materialidad con el *mundo*. La mejor explicación que se puede dar sobre la vinculación de los términos *mundo* y *voluntad de vivir* es una relación de analogía —más de similitud que de diferencia—, tal como se da entre los términos gnoseológicos *objeto* y *cosa en sí*¹⁶. De hecho, ésta es la concepción de la que parte Schopenhauer para hablar de la *representación* y la *voluntad*. Sin embargo, el mundo es *voluntad* y también es *representación*¹⁷. Aquí nos topamos con una contradicción: ¿Cómo puede ser que el mundo sea *voluntad* y *representación* cuando estos son, *a priori*, términos excluyentes?

Aquí debemos discriminar dos niveles de planteo epistemológico: el plano gnoseológico por un lado y el ontológico-metafísico por el otro. En un plano gnoseológico, el mundo es *representación* en tanto y en cuanto es *objeto* para un *sujeto*, y al mismo tiempo es *voluntad* en tanto y en cuanto es *cosa en sí*, trascendiendo la relación de conocimiento. En un plano ontológico-metafísico, el mundo es *representación* en tanto y en cuanto es *materia* (*realidad*, *Velo de Maya*), y es *voluntad* en tanto y en cuanto es *voluntad objetivada*. A su vez, esto nos llevará a tener que precisar el concepto de

voluntad objetivada. Se hace un esquema didáctico con lo expuesto hasta aquí para ordenar esta compleja exposición en el cuadro II.1.1.

Cuadro II.1.1
**Concepción epistemológica sobre los conceptos
fundamentales de Schopenhauer: planos gnoseológico y
ontológico-metafísico**

	Representación	Voluntad de vivir	Mundo
Plano gnoseológico	Objeto	Cosa en sí	Objeto y cosa en sí
Plano ontológico-metafísico	Realidad - Velo de Maya Voluntad objetivada	Voluntad de vivir	Materia Voluntad objetivada

A continuación precisaré lo que quiere decir que el *mundo* es *voluntad objetivada* (1.1.2.1) y cómo se da esta cuestión en donde la *voluntad objetivada* juega un importante rol en la explicación del *mundo* (1.1.2.2).

1.1.2.1. El mundo como voluntad objetivada

El concepto *objetivación de la voluntad* (*Objektivität des Willens*) sólo aparece en un segundo orden de importancia en la obra de Schopenhauer. Este término es uno de los más enigmáticos en el sistema del filósofo -y muy cercano a la *idea platónica* aunque observándolos en detalle resulten bien diferentes¹⁸-. Lo primero que debemos destacar del concepto de *objetivación de la voluntad* es su naturaleza gnoseológico-ontológico-metafísica¹⁹, cuestión que resultará fundamental para la comprensión y explicación del mundo. Este término encierra secretos muy oscuros y al mismo tiempo indica una dinámica muy peculiar. Sin embargo resulta esencial comprender que la *objetivación de la voluntad* es para Schopenhauer un concepto de la mayor importancia dado que cumple con una función muy precisa: la de constituir al *mundo como*

voluntad (registro ontológico-metafísico), en *representación* u *objeto* (registro gnoseológico). De este modo, *voluntad* y *representación* logran articularse en un término que los implica pero no los integra. Aunque el lector se sorprenda así es la cuestión.

1.1.2.2. De la voluntad objetivada a la explicación del mundo

Revisemos un poco más en detalle este asunto en función de lo ya visto sobre el quehacer de la filosofía: el planteo filosófico de Schopenhauer parte del mundo como objeto de consideración de la filosofía y la explicación del primero se constituye en la tarea de la segunda. Pero al ensayarse dicha explicación del mundo inmediatamente nos encontramos con un término axiomático: la *voluntad de vivir*. A todo esto se suma la cuestión de encontrar que el mundo es *objetivación de la voluntad de vivir*. Podríamos confundirnos creyendo que estos enunciados son vagos, confusos o contradictorios. Sin embargo, estas cuestiones tienen un sentido bastante más razonable de lo que parece al principio. En el planteo ontológico-metafísico de Schopenhauer, la problematización de lo que el mundo es —recordemos que para éste el mundo es un enigma—, lleva al filósofo caracterizar a este mismo de ciertos sentidos y definiciones; de aquí parte su postulación de la *voluntad de vivir*. La necesidad de Schopenhauer de explicar al mundo lo remite a caracterizar su esencia misma: el mundo debe poseer ciertas cualidades que lo expliquen. La necesidad metafísica de Schopenhauer de exigir un término explicativo es lo que lo conduce inevitablemente a un axioma fundante, la *voluntad de vivir*. Esta *voluntad de vivir* deberá poseer una consistencia epistemológica tal que le permita erigirse en un principio lógico y explicativo (en axioma) de aquello acerca de lo que se quiere discurrir. A continuación veremos qué tipo de relación existe entre la *voluntad de vivir* y el mundo.

1.1.3. El principio de razón suficiente: la razón de conocimiento y la causalidad

Hemos llegado a un momento de la exposición en el que debemos introducir una serie de datos que a primera vista parecerán insustanciales. Sin embargo resultarán más que importantes, en una consideración más detenida el lector reconocerá el rol esencial que cumplen para la comprensión del sistema de Schopenhauer. Me refiero a sus ideas sobre el *principio de razón suficiente* (*Satz vom zureichenden Grunde*)²⁰ y específicamente las diferencias señaladas por nuestro filósofo entre la *razón de conocimiento* (*Erkenntnißgrund*) y la *causalidad* (*Ursache betrifft*)²¹, cuestiones expuestas en su tesis doctoral *De la cuádruple raíz de principio de razón suficiente* (1847 [1813]). Allí Schopenhauer agota los modos en que se manifiesta el *principio de razón* con una erudición aplastante. Lo que nos interesa del planteo de Schopenhauer sobre el *principio de razón suficiente* obedece a dos cuestiones esenciales: la primera es sobre el rol que juega el axioma epistemológico *voluntad de vivir* en su planteo filosófico; la segunda cuestión consiste en destacar en qué términos del *principio de razón suficiente* Schopenhauer concibe a la *voluntad de vivir*.

Para llegar a conclusiones precisas sobre estos asuntos he dividido esta exposición en cuatro partes: en la primera se establece un esquema general de la totalidad de las formas del *principio de razón suficiente* referidas por Schopenhauer en su tesis doctoral (1.1.3.1). La segunda remite exclusivamente a los dos primeros grupos que Schopenhauer trata sobre el *principio de razón suficiente*: resaltaré las diferencias específicas que Schopenhauer postula entre *razón de conocimiento* y *causa* respectivamente (1.1.3.2). En la tercera parte me ocupo por articular los términos propuestos por Schopenhauer sobre el *principio de razón suficiente*, intentando comprender desde éste último la consistencia epistemológica del concepto de *voluntad de vivir* —es decir, cómo la *voluntad de vivir*, en tanto y en cuanto es la explicación del *mundo*, se vincula a dicho principio (1.1.3.3). La cuarta parte se refiere a la *voluntad de vivir* como un tipo de *verdad metalógica* en los términos de Schopenhauer (1.1.3.4).

1.1.3.1. Las formas del principio de razón suficiente

Si consideramos que entre la *voluntad de vivir* y el *mundo* se da una relación lógica de *razón de conocimiento* del primero hacia el segundo, no deberíamos sorprendernos por el tipo de planteo realizado por Schopenhauer ya que, seis años antes de la publicación de *El mundo como voluntad y representación*, éste había obtenido su doctorado con una tesis titulada precisamente *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*²². Como el título de la tesis lo sugiere, Schopenhauer postula que el *principio de razón suficiente* se puede dar de cuatro modos diferentes²³. Esto no quiere decir que haya cuatro *principios de razón suficiente*; para Schopenhauer, el *principio de razón* es uno solo, pero se presenta de cuatro modos diferentes²⁴:

1. *Principio de razón suficiente en el devenir*²⁵, cuyo objeto son las *representaciones intuitivas, completas y empíricas*²⁶.
2. *Principio de razón suficiente del conocer*²⁷, su objeto son las *representaciones abstractas o los conceptos*²⁸, y la forma de expresión más acabada de la causalidad en este registro es el *juicio*²⁹.
3. *Principio de razón del ser*³⁰, sus objetos son el *tiempo*³¹ y el *espacio*³².
4. *Principio de razón suficiente de la motivación*³³, su objeto es el *sujeto de la volición*³⁴.

Esta diferenciación en cuatro formas corresponde a los modos en que el *principio de razón suficiente* se presenta:

"(...) por eso me esfuerzo yo en este tratado por establecer, el principio de razón suficiente como un juicio que tiene una cuádruple razón, y no cuatro razones diferentes que condujeran por causalidad al mismo juicio, sino una razón que se presenta cuádruple (einen sich vierfach darstellenden Grund), a la que yo llamo figuradamente cuádruple raíz (vierfache Wurzel)"³⁵.

Un esquema sintético de los temas presentados en la tesis de Schopenhauer podrán verse en el Cuadro II.1.2.

Cuadro II.1.2

Esquema general de *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* de Schopenhauer

<i>De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente</i> (1847 [1813])	
Cuádruple raíz del principio de razón suficiente	Objeto del principio
1. Principio de razón suficiente en el devenir	Representaciones intuitivas
2. Principio de razón suficiente del conocer	Representaciones abstractas y juicios.
3. Principio de razón del ser	Tiempo y Espacio
4. Principio de razón suficiente de la motivación	Sujeto de la volición

La pregunta que aquí cabe hacernos es: si la *voluntad de vivir* es la esencia del *mundo*, ¿cómo es que se concibe esta relación de fundamento en los términos del *principio de razón suficiente*? ¿Qué tipo de objetos son la *voluntad de vivir* y el *mundo*?

En su tesis doctoral, Schopenhauer postula que *el sujeto de la volición* es el objeto inmediato del sentido interno³⁶; allí habla de la identidad entre el *sujeto volente* (*Subjekt des Willens*) y el *sujeto cognoscente* (*erkennenden Subjekt*)³⁷, etc.³⁸. Sin embargo –y yendo más allá de la tesis doctoral–, lo que esta clase de conocimiento permite es detectar cómo desde la *motivación*, uno mismo es manifestación de la *voluntad de vivir*, y lo que no se explica es cuál y cómo son y se dan las condiciones epistemológicas que erigen a la *voluntad de vivir* como axioma y explicación del enigma del *mundo*. ¿Cómo es que Schopenhauer llega a esta propuesta filosófica? De “la *voluntad* como aquello que se conoce inmediatamente” al postulado “el *mundo* es *voluntad objetivada*” existe un tránsito con varios elementos

intermedios. La *motivación* no explica que la *voluntad de vivir* sea la esencia del mundo.

1.1.3.2. La razón de conocimiento y la causa

Desde los primeros capítulos de su tesis³⁹, Schopenhauer comienza a establecer una división que separa al dominio de la *razón de conocimiento* (*Erkenntnißgrund*) del territorio de la *causa* (*Ursache*). Esta diferencia entre *razón de conocimiento* y *causa* responde al modo en que funciona el *principio de razón suficiente* respectivamente en las *representaciones abstractas e intuitivas* (este tema será arduamente analizado por Schopenhauer en la *Crítica de la filosofía kantiana*⁴⁰), resultando asunto de debate sobre las particularidades del *principio de razón suficiente en el devenir y en el conocer* respectivamente⁴¹. Para Schopenhauer, la claridad en esta diferenciación será clave para referirse a su concepción de la filosofía moderna; parte de sus más fuertes críticas destinadas a los filósofos modernos radican en esta ausencia de distinción. Según Schopenhauer sus antecesores no habrían discriminado entre *causa* y *razón de conocimiento* indicando cierto grado de confusión. Dicha confusión obedecería a una falla en la discriminación de los órdenes gnoseológico y ontológico. Por ejemplo, en el caso de Descartes, Schopenhauer le critica a éste la confusión entre la *definición de una cosa* y la *prueba de su existencia*, "son dos materias distintas y que nunca deben confundirse, pues por la primera de ellas sabemos *lo que se menciona* y por la otra *que esta cosa existe*"⁴². De este modo, Schopenhauer define y discrimina estos dos tipos de representaciones haciendo las siguientes salvedades:

1. El tipo de representaciones que corresponden a la *razón de conocimiento* son las *abstractas (conceptos)* mientras que las representaciones propias del *principio de razón como causa* son las *intuitivas*.
2. La *razón de conocimiento* se refiere a *lo que se menciona* mientras que las *causas* se remiten a *lo que existe*.

3. La *razón de conocimiento* se pregunta *qué es una cosa* en términos de naturaleza gnoseológica (en qué reside el fundamento gnoseológico de tal o cuál cuestión), en cambio, la *causa* se pregunta el *por qué de la existencia de los objetos reales* (a qué se debe la existencia de tales objetos concretos).
4. La *razón de conocimiento* apunta a la *definición de una cosa* (*qué es*), mientras que la *causa* apunta a la *existencia de una cosa* (*por qué existe*).
5. Aquello que cae bajo el dominio de la *razón de conocimiento* recibe el predicado de *verdadero*, mientras que aquello que cae dentro del dominio de la *causa* recibe el predicado de *real*.

Estas diferencias podrán verse graficadas en el cuadro II.1.3.

Cuadro II.1.3
Diferencias entre *razón de conocimiento* y *causa* en Schopenhauer

Diferencias entre <i>razón de conocimiento</i> y <i>causa</i> Arthur Schopenhauer		
Ítem de comparación	Razón de conocimiento (Erkenntnisgrund)	Causa (Ursache)
1. Tipo de representaciones:	Abstractas, Conceptos	Intuitivas, Objetos
2. Se refiere a:	Lo que se menciona	Lo que existe
3. Se pregunta:	Que es una cosa	Por qué existe
4. Apunta a la:	Definición de una cosa	Prueba de existencia de una cosa
5. Recibe el predicado de:	Verdadero	Real

Para Schopenhauer esta distinción aclara el modo en que deberían concebirse intelectualmente lo *intuitivo* y lo *abstracto*. De la naturaleza de las cosas sólo conocemos lo que nos representamos, y de aquello que nos representamos -lo fenoménico-, podemos tener intuiciones de las cuáles a su vez podremos lograr abstracciones; serán estas mismas representaciones -cualquiera de las dos- las que nos permitirán inducir o deducir otro tipo de situaciones o estados.

Hasta aquí llega la exposición de las ideas de Schopenhauer en su tesis doctoral *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. A continuación retomaremos el planteo sobre el significado y sentido de la filosofía de Schopenhauer a la luz de estas ideas.

1.1.3.3. El principio de razón suficiente y la voluntad como explicación del mundo

Retomando el tema que nos ocupa en la presente tesis, nos preguntamos cómo se articula el *principio de razón suficiente* con el sistema filosófico de Schopenhauer de acuerdo a los siguientes términos: dado el carácter de definición de *esencia del mundo* que cumple el término *voluntad de vivir*, ¿qué tipo de *razón* (*Grund*) es la *voluntad de vivir* en relación al propio *mundo*? Apelando a los mismos términos del *principio de razón suficiente* podemos decir que para la filosofía de Schopenhauer tanto *voluntad* como *mundo* son, en este discurso filosófico, *representaciones abstractas* o *conceptos* (habíamos dicho que para él la filosofía se expone en conceptos abstractos y universales)⁴³. La relación existente entre los términos *voluntad* y *mundo* está dada en los juicios que Schopenhauer presenta, de hecho sólo así es posible articular ambos términos: en un discurso.

Recapitulando: si decimos que "la tarea de la *filosofía* es la explicación de la *esencia del mundo*", y que a su vez, "la *voluntad de vivir* es la *esencia del mundo*", basta con establecer una relación lógica entre ambos enunciados (juicios) como para colegir que *la filosofía de Schopenhauer es el desarrollo de la voluntad de vivir como esencia del mundo*. Es una relación en

donde "la *voluntad de vivir* como esencia del *mundo*" se vuelve la *razón de conocimiento* del *mundo* mismo, convirtiéndose en una *verdad lógica* ya que: "la tarea de la *filosofía* es la explicación de la esencia del *mundo*" es un juicio que tiene por razón de conocimiento a este otro juicio "la *voluntad de vivir* es la esencia del *mundo*". Bien cierto es que esta combinatoria lógica se trata de un paralogismo en el sentido más estricto del término (el sentido kantiano). Para Kant, "el *paralogismo lógico* (*logische Paralogismus*) es una incorrección del silogismo desde el punto de vista de su forma, sea cual sea su contenido"⁴⁴. Sin embargo, más allá de que pueda resultar un paralogismo desde un sentido kantiano, el hecho es que Schopenhauer ya escribió su sistema y lo que aquí se está haciendo es visitar la arquitectura del mismo.

Analizando toda esta situación desde una perspectiva meramente epistemológica llegamos a la siguiente conclusión: se considera que la *voluntad de vivir* pasa a ser un término teórico axiomático en un sistema de enunciados. También se considera que un sistema de enunciados es una red de relaciones lógicas; y, siguiendo a Schopenhauer, que estas relaciones lógicas no son más que tales: relaciones lógicas, hechas de discurso. Si en este nivel de enunciados lo válido es que la *voluntad de vivir* sea aquello que explica al *mundo*, entonces deberemos investigar con mayor precisión que tipo de relaciones se tejen en torno a estos dos términos (cuál es la figura lógica que logra asir esta relación entre la esencia del *mundo* y la *objetivación* de esta esencia). Por lo pronto: si existe una relación entre términos que expresa conocimiento, de acuerdo a lo postulado por Schopenhauer en su tesis doctoral, debe haber -efectivamente- una *razón suficiente* entre ambos términos⁴⁵, ésta no puede resultar otra que una *razón de conocimiento* (*Erkenntnißgrund*). En este caso la *razón suficiente* del *mundo* es la *voluntad*:

1. La relación entre *voluntad de vivir* y *mundo* es una relación de *razón de conocimiento* (*Erkenntnißgrund*): si la *voluntad* es *cosa en sí*, *noúmeno* y *esencia*; y el *mundo* es *materia*, *fenómeno* y *objetivación* de ésta (*voluntad objetivada*), entonces debemos entender que: 1.1. Existe una relación entre ambos; 1.2. Esta relación se basa en la analogía entre *cosa en sí* y *fenómeno*; y que, 1.3. Esta relación establece una jerarquía

lógica (hasta podríamos decir epistemológica) entre un término y el otro en donde: la *voluntad* es la *razón de conocimiento del mundo*.

2. Si decimos que el *mundo como representación* es la *objetivación de la voluntad*, en una relación de "causalidad lógica"⁴⁶ (o sea, una relación de *razón de conocimiento*) -o más aún *metalógica*; ya que estamos yendo, ya no a las condiciones formales, sino a las condiciones últimas de la posibilidad del pensar⁴⁷-, entonces no podemos suprimir a la *voluntad de vivir* en dicho sistema. Si llegásemos a suprimirla, esto implicaría la desaparición inmediata de la existencia del *mundo como representación*: de este argumento resulta que existe entre la *voluntad de vivir* y el *mundo* una relación de necesidad lógica. Borrando el antecedente lógico, desaparece el consecuente lógico. Nuevamente: la *voluntad de vivir* es *razón de conocimiento del mundo como representación*.
3. Si advertimos que tanto la *voluntad de vivir* como el *mundo*, son *representaciones abstractas* para una *filosofía* -volviendo a ubicarnos una vez más en el orden de la gnoseología y los conceptos-; en el eventual caso de hablar aquí de *causalidad*, debemos reconocer que debemos remitirnos al *principio de razón suficiente del conocer* tal como se da en los *juicios*⁴⁸. Al hablar de *juicios*, automáticamente nos vemos obligados a dejar de hablar de *causalidad* -que es la forma en que el *principio de razón* se presenta cuando su objeto son las *representaciones intuitivas*-, para pasar a hablar de *razón de conocimiento*⁴⁹, aunque esta *razón de conocimiento* se refiera a una *verdad empírica*.

Por todas estas cuestiones y argumentos, concluyo desde una perspectiva epistemológica, que el sistema de Schopenhauer considera que la *voluntad de vivir* es un antecedente lógico (*razón de conocimiento*) del

conocimiento del *mundo* (resultante de dicha razón), resaltando que sólo en este plano debemos entender la relación de *razón de conocimiento* que va de la *voluntad de vivir* al *mundo*.

La estructura epistemológica del planteo de Schopenhauer no presenta contradicciones lógicas: 1. El sistema filosófico se erige desde un axioma lógico y explicativo (dotado de atributos que estudiaremos más adelante)⁵⁰ que es la *voluntad de vivir*. 2. El hombre es un ente de este *mundo* que posee la capacidad del conocimiento, es capaz de conocer por medio de representaciones. 3. El hombre capta representaciones que son producto de la *objetivación de la voluntad de vivir*. 4. Los fenómenos se manifiestan como tales (se objetivan) porque existe un sujeto (hombre) que los capta por poseer la facultad del *entendimiento* (*Verstand*). 5. Del *mundo*, el hombre capta un tipo particular de representaciones subjetivas denominadas por Schopenhauer intuitivas y empíricas. 6. A su vez, de estas representaciones intuitivas y empíricas, el hombre –por poseer la facultad de la *razón* (*Vernunft*)– puede a su vez obtener otro tipo de representaciones (abstractas). 7. Estas últimas son las que el hombre puede utilizar para reflexionar y filosofar. Esta serie de juicios en cascada es la estructura lógica de la explicación del *mundo* y de las razones que posibilitan la filosofía partiendo de la *voluntad de vivir* llegando hasta la reflexión y la posibilidad del filosofar.

1. Axioma lógico y explicativo: *voluntad de vivir*.
2. Hombre: ente en el *mundo* que puede conocer por medio de representaciones.
3. El hombre capta representaciones que son producto de la *objetivación de la voluntad de vivir*.
4. Los fenómenos se manifiestan como tales (objetivan) porque existe un sujeto (hombre) que los capta por poseer la facultad del *entendimiento* (*Verstand*).

5. El hombre capta representaciones intuitivas y empíricas.
6. De éstas, por poseer la facultad de la *razón* (*Vernunft*), el hombre logra otro tipo de representaciones, las abstractas.
7. Estas últimas son las que el hombre puede utilizar para reflexionar y filosofar.

1.1.3.4. La voluntad como razón de conocimiento fundamental

Luego de concluir que la *voluntad de vivir* es en el planteo de Schopenhauer la *razón de conocimiento* fundamental (axioma) en toda su filosofía, lo que estudiaremos a continuación es cómo Schopenhauer llegó finalmente a la conclusión de que la *voluntad de vivir* es la esencia del mundo. Retomando lo dicho en los apartados 1.1.1.1 al 1.1.1.3; su punto de partida -dentro de esta relación supuesta por nosotros como *razón de conocimiento*-, parte de un *consecuente lógico* (mundo), -el término resultante en la *relación de razón*- para luego llegar al *antecedente lógico* (*voluntad de vivir*) -la *razón suficiente*-, este es el diseño arquitectónico de la relación entre *voluntad de vivir* y mundo.

Parodiando al dualismo que excluye al *fenómeno* del *noúmeno*, dualidad que el mismo Schopenhauer reitera una y otra vez, cobra validez la siguiente analogía: si el mundo es el *objeto* de la filosofía, la *voluntad* será la *cosa en sí* de la filosofía. Sin embargo, recordemos que para Schopenhauer no existe entre *objeto* y *cosa en sí* ningún modo de *causalidad* porque nos estamos refiriendo a *términos de conocimiento*, no nos referimos a representaciones empíricas⁵¹. *Objeto* y *cosa en sí* son dos términos, dos conceptos dentro de un sistema de pensamiento, la modalidad de *razón suficiente* propia de estos es la *razón de conocimiento*.

Una vez más: ubicamos el rol de la *voluntad de vivir* como el axioma en toda la filosofía de Schopenhauer dada su cualidad de *esencia del mundo*⁵². Desde una perspectiva gnoseológica (al margen del *conocimiento inmediato*), la *voluntad* es algo que se encuentra por fuera del mundo como representación; pero que, sin embargo, está en relación con éste porque es

aquello que lo explica (por eso es razón de conocimiento desde lo que Schopenhauer entiende como *principio de razón suficiente del conocer*). Por eso no es extraño advertir aquello que Schopenhauer reconoce como propiedades del *mundo* sean utilizadas por el filósofo para configurar a la *voluntad de vivir* (en el sentido de dotarla de características), éstas, a su vez, explicarán al mundo. La *voluntad de vivir* explica satisfactoriamente al *mundo* porque, justamente, toma sus características explicativas desde el *mundo* mismo. La *voluntad de vivir* fue diseñada por Schopenhauer para dar cuenta de un *mundo* cuyas cualidades fueron tomadas del *mundo* mismo, quedando al mismo tiempo al margen de éste. De esta manera la explicación metafísica del *mundo* que Schopenhauer ensaya no consiste en otra cosa que un artilugio de justificación de su propia percepción sobre el mundo: se trata de una modalidad de explicación circular -en el sentido de círculo hermenéutico. Por eso la explicación última de la *voluntad de vivir* y el *mundo* es la misma: la vida. Schopenhauer ve en la esencia del mundo a la vida. Pero la diferencia entre la vida y la *voluntad de vivir* es análoga a la diferencia existente entre *física* y *metafísica*⁵³. Desde esta perspectiva, podríamos afirmar que se trata de una hermenéutica del *mundo*; a esto se refiere Schopenhauer cuando se refiere a la filosofía como una *sabiduría de mundo* (*Weltweisheit*). Véase el cuadro II.1.4.

Cuadro II.1.4

Estructura del sistema de Schopenhauer desde una concepción epistemológica

Fases de construcción de la concepción del sistema de Schopenhauer	Postulados axiomáticos del sistema de Schopenhauer
1. Observación del mundo.	
2. Caracterización del mundo.	
3. Necesidad de ubicar una causa que explique la caracterización del mundo observado.	
4. Postulación de la voluntad de vivir como axioma explicativo del mundo.	1. La voluntad -esencia del mundo- como axioma explicativo del mundo.
5. El mundo es manifestación de la voluntad: es voluntad objetivada.	2. El mundo es manifestación de la voluntad: es voluntad objetivada.

1.1.4. El valor epistemológico del planteo filosófico de Schopenhauer

Este modo de describir y analizar –desde un marco de referencia epistemológico–, cómo Schopenhauer constituye el término *voluntad de vivir* y cómo lo erige en axioma, nos permite comprender la génesis del concepto de *voluntad de vivir* desde la creatividad y originalidad hermenéutica de su autor, desde la peculiaridad de un pensador y su riqueza intelectual. El valor que posee para nosotros la *voluntad de vivir* luego de este análisis se encuentra muy alejado del que se obtiene estudiando las obras de Schopenhauer. Considero que la perspectiva aquí ofrecida sobre el modo de concebir a la filosofía realza el valor hermenéutico del planteo filosófico de Schopenhauer, barriendo con el descrédito y la minimización por parte de aquellos detractores que han descalificado su proyecto filosófico como *contradictorio* o como meramente *metafísico*, como si esto último fuese un insulto. La honestidad intelectual con que Schopenhauer expone sus ideas nos permite llegar a estas conclusiones de las que cabe resaltar: su valor hermenéutico, su rigor y coherencia lógica, y su originalidad en abrir el juego a pensamientos sobre el enigma del mundo y la vida, incluyendo en este último a la ilusión, la sexualidad, el sinsentido, el problema del fundamento, el absurdo, el egoísmo, la injusticia, la nada, etcétera.⁵⁴

1.1.5. Filosofía y metafísica

Schopenhauer establece una sutil distinción entre *filosofía* (*Philosophie*) y *metafísica* (*Metaphysik*) que considero pertinente aclarar a los fines de la presente investigación. Si bien estos términos se yuxtaponen en cierto dominio conceptual, aquello que los diferencia no deja de ser fundamental. Revisaré el concepto de *metafísica* (1.1.5.1), posteriormente lo compararé con el de *filosofía* (1.1.5.2) para establecer con mayor precisión las relaciones entre ambos términos.

1.1.5.1. Definición de metafísica

Sabemos que Schopenhauer concibe su sistema filosófico como un sistema *metafísico*. ¿Por qué se trata de un sistema metafísico? Porque las explicaciones que éste realiza sobre el *mundo* trascienden al *mundo* mismo, encontrando explicación más allá de él (así funciona como axioma la *voluntad de vivir*). Tal como lo refiere en varios pasajes de su obra capital, Schopenhauer posee plena conciencia de que la *voluntad de vivir*, como axioma y principio filosófico, es netamente *metafísico*⁵⁵. Revisemos esta concepción de *metafísica* apelando a las que considero las mejores definiciones que Schopenhauer ofrece en su obra sobre éste término:

"Por *metafísica* (*Metaphysik*) entiendo todo presunto conocimiento que sobrepasa la posibilidad de la experiencia y, por tanto, la naturaleza o el fenómeno dado de las cosas, para explicar aquello por lo que la naturaleza estaría condicionada en uno u otro sentido, o en términos más vulgares para explicar lo que se oculta tras la naturaleza y la hace posible"⁵⁶.

La metafísica, "(...) es una ciencia creada a partir de la intuición del mundo real externo y la aclaración que suministra sobre éste el hecho más íntimo de la autoconciencia, expuesta en claros conceptos. Conforme a ello es una ciencia de la experiencia, más no de las experiencias particulares, sino que su objeto y su fuente es el conjunto universal de toda experiencia"⁵⁷.

Ya en el debate sobre la ubicación de un punto de partida para su filosofía, Schopenhauer había comentado que había partido de la *representación*, diferenciándose de aquellas filosofías que parten del *sujeto* o del *objeto*⁵⁸. También entre sus críticas al *materialismo*⁵⁹, encontramos cómo el filósofo nos explica que la física continuamente se encuentra con un tope, y es a partir de él que aparecen diversas elucubraciones sobre lo que la física misma se sustenta: la *metafísica*, cuya definición etimológica nos indica que se trata de aquello que va más allá de la física. Si para Schopenhauer la física está del lado de la *representación*; más allá de ésta, más allá del *fenómeno*, deberemos concebir al dominio de la *cosa en sí*. La reflexión sobre la *cosa en sí* será la tarea exclusiva de la *metafísica*.

1.1.5.2. Relaciones entre la filosofía y la metafísica

Para entender con mayor precisión el planteo general del sistema de Schopenhauer conviene diferenciar a la *filosofía* de la *metafísica*. Comenzaré diciendo que ambos términos no son idénticos aunque sus significados se yuxtaponen. Schopenhauer le dedica a este asunto varias páginas en los *Complementos a El mundo como voluntad y representación*; allí nos dice que la *metafísica* es una necesidad del hombre⁶⁰, y que existen dos maneras de expresar dicha necesidad: la primera es a través de la religión, la segunda por medio de la actividad filosófica.

Dice Schopenhauer:

"(...) una metafísica no puede bastar para todos; por eso entre los pueblos civilizados encontramos dos tipos distintos de metafísica que se diferencian porque la una tiene su confirmación *en sí* y la otra *fuera de sí*⁶¹;

El primero es el que corresponde a la *filosofía* y el segundo a la *religión*. Véanse los conceptos graficados en el cuadro II.1.5.

Cuadro II.1.5

Filosofía y religión como dos variantes de una misma necesidad metafísica en Schopenhauer

Filosofía	Religión
Metafísica que busca su confirmación <i>en sí</i> .	Metafísica que busca su confirmación <i>fuera de sí</i> .

Siguiendo entonces lo dicho por Schopenhauer, debemos reconocer que entre *metafísica* y *filosofía* existe una relación de género a especie. Para Schopenhauer, la *filosofía* vendría a ser una especie de *metafísica* que posee la particularidad de fundamentarse *en sí*. Sin embargo, este modo de disposición es un efecto de orden de acuerdo a cierta clasificación ensayada por Schopenhauer en relación a las ciencias y

disciplinas en general. La *metafísica* consiste en una interpretación de lo que hay de esencial en las cosas del mundo:

"Pero la interpretación y explicación del fenómeno con respecto a ese núcleo interno suyo puede comunicarnos aclaraciones sobre dicho núcleo que de lo contrario no llegarían a la conciencia. En ese sentido la metafísica va más allá de la experiencia (...) hasta lo que se oculta tras de ella"⁶².

En cambio, la filosofía,

"...no es nada más que la correcta comprensión universal de la experiencia misma, la verdadera aclaración de su sentido y contenido"⁶³.

Metafísica y filosofía no difieren en sus fundamentos generales, sin embargo, pareciera que una y otra difieren en sus actividad. La *metafísica* se pregunta por la esencia de las cosas en particular y la *filosofía* toma estos postulados metafísicos para dar cuenta del mundo. Más allá de lo que Schopenhauer hubiese dicho, no resulta descabellado considerar que *metafísica y filosofía* como dos momentos lógicos de un mismo procedimiento. Dado que para Schopenhauer la metafísica es el *género* y la filosofía es una *especie*, en la explicación de la esencia del mundo se podría ubicar un primer momento metafísico genérico y un segundo momento específicamente filosófico o religioso:

1. *Momento metafísico*: en donde me pregunto por la esencia de las cosas del mundo. Sería mayormente inductivo: parto del mundo para llegar a conclusiones generales o universales sobre la esencia del mundo.
2. *Momento filosófico o religioso*: explico el mundo a partir de la interpretación y explicación que tengo de su esencia (producto de mis conclusiones metafísicas). Sería mayormente deductivo: parto de principios universales metafísicos y los expongo sistemáticamente.

1.1.6. Comparación entre filosofía y metafísica

Desde una zona teórica, y teniendo en cuenta que nos estamos manejando con niveles de afirmación teóricas-, tanto la *metafísica* como la *filosofía* son actividades que apuntan a la interpretación y explicación de la esencia del mundo (1)⁶⁴; aunque haya entre éstas una relación de género a especie (4)⁶⁵. En lo atinente a la modalidad de exposición y organización del conocimiento, ambas disciplinas pretenden una correcta expresión en conceptos universales y abstractos (2)⁶⁶. Si nos fijamos en un nivel de afirmación empírica, *a priori* estaríamos tentados a decir que *filosofía* y *metafísica* son similares en el sentido de que ambas son reflexiones sobre el mundo (3)⁶⁷.

Cuadro II.1.6

Comparación entre los conceptos de filosofía y metafísica en Schopenhauer

Filosofía	Comparación	Metafísica
Consumada reiteración y una correcta expresión de la esencia del mundo en conceptos muy universales, dado que sólo en tales conceptos es posible una panorámica suficiente y útil de esa esencia global. Es <i>sabiduría de mundo</i> .	Definición: son conceptos análogos. En su proporción son más similares que diferentes.	Es una ciencia creada a partir de la intuición del mundo real externo y la aclaración que suministra sobre éste el hecho más íntimo de la autoconciencia, expuesta en claros conceptos.
1. Apunta a la esencia del mundo.	1. Similares en un nivel de afirmación teórica (Nivel III).	1. Apunta a la esencia del mundo.
2. Implica un modo de expresión en conceptos abstractos y universales rigurosos.	2. Similares en lo atinente a los criterios de rigor conceptual (Rigor metodológico).	2. Se le exige que sea expuesta en claros conceptos.
3. Reflexión sobre el mundo: se ocupa del mundo en su totalidad.	3. Similares en un nivel de afirmación empírica (Nivel I).	3. Reflexión sobre el mundo: se ocupa del mundo en su totalidad.
4. Es una forma de expresión de necesidad metafísica del hombre.	4. Diferencia en su concepción: relación de género a especie.	4. Es una necesidad del hombre frente al enigma del mundo.
5. Reflexión sobre el mundo en base a principios metafísicos.	5. Diferencias en torno al foco de interés.	5. Reflexión sobre la esencia del mundo.
6. Procede de forma deductiva: parte de principios metafísicos para explicar la esencia del mundo (<i>sabiduría de mundo</i>).	6. Modalidad metodológica.	6. Procede de forma inductiva: parte de la intuición para llegar a conclusiones sobre la esencia de las cosas.

Sin embargo existen ciertos matices que diferencian a la *metafísica* de la *filosofía*: la relación que Schopenhauer establece entre ambas es de género a especie -la filosofía sería un modo específico del hombre de tramitar su necesidad metafísica- (4)⁶⁸; la reflexión sobre el *mundo* en base a principios metafísicos para la *filosofía* difiere de la consideración de la *metafísica* sobre aquello en que consiste la esencia del *mundo* (5)⁶⁹; y, también, las formas de procedimiento lógico y metodológico en cada una: la *metafísica* procede de manera inductiva -parte de la intuición para llegar a conclusiones sobre la esencia de las cosas-; y la *filosofía* procede de forma deductiva -parte de principios metafísicos para explicar la esencia del mundo- (6)⁷⁰. Véase el cuadro II.1.6.

1.1.7. Consideraciones epistemológicas sobre la filosofía y la metafísica

Concluimos este apartado sobre *filosofía* y *metafísica* resaltando que ambos términos trazan las coordenadas fundamentales del proyecto de Schopenhauer, caracterizándolo como un modo de explicación del mundo – en su esencia y expresiones-, de un modo peculiar –conceptos abstractos y universales- y que, dado el carácter eminentemente metafísico del planteo, se fundamenta en premisas que lo trascienden. Este proyecto es puramente especulativo y se sostiene desde una base empírica filosófica con afirmaciones y términos mayormente teóricos (nivel epistemológico III); sólo aceptándolos como válidos podremos seguir a Schopenhauer y entender su propuesta filosófica. Más adelante, en los análisis epistemológicos de *realidad y representación* (2.1) y *voluntad de vivir* (3.1), obtendremos mayor claridad sobre el modo en que se lleva a cabo dicho proyecto filosófico.

1.2. El psicoanálisis de Freud

Bibliotecas se han escrito sobre el estatuto del psicoanálisis: ¿es una ciencia? ¿Acaso no lo es? Cuantiosas opiniones y estudios sobre virtudes y miserias del mismo han circulado desde que Freud ofreciese al mundo los primeros desarrollos de su propuesta. Si bien ha pasado más de un siglo desde la aparición de los primeros escritos freudianos, hoy en día se continúan publicando trabajos sobre qué es el psicoanálisis, en qué consiste, qué no es el psicoanálisis, por qué el psicoanálisis sigue vigente, etc. Generalmente quienes defienden y pregonan las virtudes del psicoanálisis no encuentran consenso entre sí, atomizando al mismo en *psicoanálisis freudiano*, *kleiniano*, *lacaniano*, *winnicottiano*, *kohutiano*, etc. Por contrapartida, muchos detractores de las teorías psicoanalíticas que parten desde Freud hasta la actualidad, siguen diversas líneas de crítica (algunos son realmente feroces) aunque, sin embargo, no han logrado estar a la altura de los planteos freudianos. Claros ejemplos de esto resulta la crítica que comenzase a realizar a mediados del siglo XX el norteamericano Eysenck, o en la actualidad *El libro negro del psicoanálisis* del danés Mikkel Borch-Jacobsen. No se encuentra mucho para rescatar en dichos textos para el esclarecimiento de la nocividad del psicoanálisis, o lo que aporta o deja de aportar el mismo para la comunidad, la ciencia, etc. No entraré en el análisis de asuntos que poco tienen que ver con lo planteado en esta tesis.

Intentaré aquí definir el psicoanálisis de modo tal que: 1) Se respeten los lineamientos generales del mismo tal como Freud lo propuso. 2) Se pueda rescatar aquello que es común al grueso de los enfoques psicoanalíticos. 3) Nos permita reflexionar sobre lo que el psicoanálisis es hoy en día más allá de las polémicas actuales sobre científicidad, intención, utilidad, etc. 4) Nuestro modo de estudiarlo nos permita rescatar los elementos epistemológicos necesarios para establecer la naturaleza y cualidades del psicoanálisis con relación a la filosofía de Schopenhauer.

Para cumplir con todos estos requisitos he dividido la exposición en los siguientes apartados: la definición de psicoanálisis de la cuál parto (1.2.1), las relaciones entre el psicoanálisis y la metapsicología (1.2.2), y las relaciones que se tejen entre psicoanálisis y metapsicología (1.2.3). Esta

exposición permitirá trabajar con claridad sobre los fundamentos del psicoanálisis al mismo tiempo que nos otorgará una mayor libertad para preparar el terreno de la comparación epistemológica de los conceptos de psicoanálisis de Freud con la propuesta filosófica de Schopenhauer.

1.2.1. Definición del psicoanálisis

Cuando uno se hace la pregunta por el psicoanálisis como entidad (la pregunta por el *ser* del psicoanálisis), acude a los escritos de Freud apelando a su *autoridad* justificada por su carácter de *autor*. La definición más difundida y acordada –quizá también sea la menos discutida– del psicoanálisis es la que figura en el famoso artículo de enciclopedia «Psicoanálisis» (1923a [1922]):

“Psicoanálisis es el nombre: 1) de un procedimiento que sirve para indagar procesos anímicos difícilmente accesibles por otras vías; 2) de un método de tratamiento de perturbaciones neuróticas, fundado en esa indagación, y 3) de una serie de intelecciones psicológicas, ganadas por ese camino, que poco a poco se han ido coligando a una nueva disciplina científica”⁷¹.

De este modo queda establecido el estatuto del psicoanálisis como un *procedimiento* o *método* fundamentado en una *disciplina científica* que sirve como *modo de indagar* o como *tratamiento de perturbaciones neuróticas*; aunque también podría entenderse como *una modalidad de entender la psicología de una manera peculiarmente psicológica* (intelecciones psicológicas), la cual posee *pretensiones científicas*. Este tercer punto sugeriría cierta problematicidad dada su aparente oscuridad: ¿qué se entiende por “serie de intelecciones psicológicas que poco a poco se han ido coligando a una nueva disciplina científica”? ¿Cómo entendemos la mención que figura en medio de esta tercera acepción de psicoanálisis: “ganadas por ese camino”?

Entiendo que aquí Freud hace mención al modo en que el psicoanálisis se ha ido constituyendo –a lo largo de su camino– como una *entidad* que intenta establecer una ciencia del inconsciente. Convengamos que es ésta una manera poco ortodoxa de referirse a la tarea de la ciencia si

tenemos en cuenta que el paradigma de ciencia predominante de aquella época perseguía la pretensión de establecer teorías acabadas en cada uno de sus campos: en eso consistía el paradigma positivista y a eso se refiere Freud con el término *entidad*. El psicoanálisis se va construyendo: mientras *sigue caminando* no deja de mirar el recorrido hecho, trayecto que le da su identidad sólo hasta allí, de este modo el psicoanálisis es definido como una *entidad in-finita*.

Volviendo a los puntos 1 y 2 del artículo enciclopédico, Freud destaca que el psicoanálisis es un *procedimiento* y un *método*; *procedimiento* para indagar procesos anímicos y *método* para tratar la neurosis; esto implica que de entrada se necesitan al menos dos personas que cumplan con los roles de analista y analizante. Una pregunta obligada en este punto es: ¿cómo procede esta indagación? ¿En qué consiste este método psicoanalítico? Si consideramos que esta pregunta se debe responder sobre la base de las herramientas y recursos más propios del psicoanalista, entonces nos vemos obligados discurrir desde los fundamentos teóricos y técnicos básicos y fundantes del mismísimo psicoanálisis; no me refiero a otra cuestión que a la *regla técnica fundamental* psicoanalítica: la *asociación libre*. De acuerdo con esta propuesta la tarea del psicoanalista consistirá en el *arte de la interpretación*⁷²: precisamente la interpretación de las perturbaciones neuróticas, de los actos fallidos y de los sueños⁷³. Pero el quehacer de la interpretación psicoanalítica implica además otros elementos además de la *asociación libre*: sólo se puede ejercer esta función exitosamente si el psicoanalista se entrega a la *atención parejamente flotante*⁷⁴. Aunque este procedimiento pareciese disparatado, Freud insistía en su práctica constante para obtener resultados confiables. *Escucha e interpretación* serán los instrumentos constitutivos de una metodología psicoanalítica que, a contramano de una tradición científica positivista, fundarán una *scienza nuova*.

Sin embargo, el arte de la interpretación se constituirá en la tarea del psicoanalista exclusivamente en el plano técnico, más no teórico. Los fundamentos teóricos de la interpretación se remitirán a las teorías metapsicológicas del *inconsciente*, la *pulsión*, etc. La interpretación es la tecnología fundamental del psicoanalista, a partir de ella es posible la

elaboración de consideraciones metapsicológicas. Sin embargo, desde Freud no estamos en condiciones de afirmar rotundamente que ésta forma parte de los objetos de estudio privilegiados de la metapsicología tal como resultan el *inconsciente*, la *pulsión*, la *transferencia* o la *represión*. La respuesta a esta discriminación, responde debidamente al nivel epistemológico que ocupa cada término en el sistema psicoanalítico: *inconsciente*, *pulsión*, *transferencia* o *represión* –sólo por reiterar los términos nombrados con antelación–, son afirmaciones teóricas que nos remiten a un nivel III de afirmación epistemológica; mientras que la *interpretación* es un término de nivel I, es un dato empírico y observable.

1.2.1.1. El objeto del psicoanálisis

Es llamativo que en esta definición tan precisa de psicoanálisis falte justamente el objeto privilegiado: el *inconsciente*. Si realizamos un análisis sintáctico de la definición debemos rescatar los "procesos anímicos difícilmente accesibles por otras vías" (1); las "perturbaciones neuróticas" (2); y, el objeto de lograr "ciertas intelecciones psicológicas (ganadas por ese camino) (3)". Intentando identificar en cuál de estos tres términos ubicamos al *inconsciente*, sin pensar demasiado lo incluimos en el primero: "procesos anímicos difícilmente accesibles por otras vías". Sin embargo, este modo de referirse al *inconsciente* no explicita una intelección que es fundamental en Freud: el *inconsciente* como legalidad. Siguiendo la definición para la enciclopedia advertimos que el *inconsciente* es presentado de un modo empíricamente detectable. El cambio de nomenclatura es importante, Freud opta por no introducir términos demasiado teóricos de entrada. En un nivel III de afirmaciones epistemológicas, debemos reconocer que el término *inconsciente* –ligado al de *pulsión* como paradigma de la *sexualidad*– es uno de los axiomas teóricos esenciales en el conjunto de las teorías psicoanalíticas. Sin embargo, en un nivel técnico, el psicoanálisis se maneja con términos de niveles I y II de afirmación empírica: *realidad psíquica* (afirmación epistemológica de nivel II), *productos del inconsciente* (afirmación epistemológica de nivel I), etcétera.

1.2.1.2. El quehacer del psicoanálisis

Si bien el psicoanálisis constituye al *inconsciente* como su objeto princeps (nivel III de afirmación epistemológica), debemos aclarar que el inconsciente freudiano se halla contextualizado por la concepción del psicoanálisis como psicoterapia. Tal como Freud lo refiere en su definición, el psicoanálisis es "un método de tratamiento de perturbaciones neuróticas"⁷⁵. Para Freud, postular un inconsciente sexual, infantil y reprimido no perseguía fines meramente expositivos; estas peculiaridades caracterizaban una concepción psicopatológica teórica. La tarea del psicoanálisis se constituye como una terapéutica que apunta a la interpretación de los *productos del inconsciente*: sueños, lapsus, síntomas, chistes, etc. Las producciones del inconsciente siguen una lógica significativa a descifrar, tal como Freud lo refiriese en *La interpretación de los sueños*⁷⁶. Por medio de la *interpretación* (*Deutung*)⁷⁷ como herramienta paradigmática, el psicoanálisis se constituye desde su quehacer en un modelo de psicoterapia. Sin embargo, los niveles de afirmación epistemológica implicados, tal como nos interesa aquí, se ven con mayor claridad en aquellos términos que sostienen el quehacer mismo del psicoanálisis en su praxis.

Como si se tratase de una cuestión de perogrullo (de hecho lo es), cabe resaltar que, a diferencia de la filosofía, que el tratamiento psicoanalítico consiste en un procedimiento realizado por dos personas: el psicoanálisis es una actividad que una persona en rol de analista realiza junto con un analizante, actuando ambos sobre el material que éste aporta. Estableceré los niveles de implicancia epistemológica de cada término.

1.2.1.3. La realidad psíquica como materia del inconsciente

¿Con qué trabaja el psicoanálisis? Si bien apunta al *inconsciente*, Freud nos dice que las noticias que podemos obtener de éste implican ciertas peculiaridades: si conocemos los productos *inconsciente* es por sus efectos. El analista trabaja con los productos del *inconsciente* y a partir de estos elabora hipótesis sobre las motivaciones que arrojaron por resultado el lapsus, el sueño, el síntoma, etc. De un modo similar a cómo

Schopenhauer concibe el obrar de la *voluntad de vivir*, Freud le asigna al *inconsciente* modos de expresión y manifestación peculiares: *el inconsciente es aquello que escapa e irrumpe sobre las motivaciones conscientes*⁷⁸. La sobredeterminación del *inconsciente* expuesta en las teorías freudianas sobre el aparato psíquico del *Proyecto de psicología para neurólogos* (1895b) y *La interpretación de los sueños* (1900) explicitan la importancia y naturaleza del postulado de un *inconsciente* como topos que opera constituyendo una vida anímica de modo tal que la *realidad psíquica* se constituye en el paradigma de lo que una realidad es para un sujeto, realidad en tanto y en cuanto halla sus cimientos en el *inconsciente*⁷⁹. *Realidad psíquica* es un término teórico intermedio entre el postulado teórico de un *inconsciente* (afirmación teórica, nivel de afirmación epistemológica III) y sus manifestaciones observables (afirmación empírica, nivel de afirmación epistemológica I); por eso no resulta arbitrario considerar a la *realidad psíquica* como una afirmación epistemológica de nivel II; término que puede advertirse en la *realidad empírica* ya que se manifiesta el inconsciente -aunque sea la manifestación de un término teórico y axiomático.

Cuadro II.1.7

Concepción epistemológica de algunos conceptos psicoanalíticos freudianos

	Nivel epistemológico	Freud
Nivel III de afirmación epistemológica	Afirmación teórica	Inconsciente
Nivel II de afirmación epistemológica	Generalización empírica o intermedio	Realidad psíquica
Nivel I de afirmación epistemológica	Afirmación empírica	Productos del loc.

Aunque este tipo de afirmaciones sean consideradas como propias de una generalización empírica, la importancia que tienen es la función de bisagra entre el nivel más especulativo de la teoría y el nivel más

llano de lo empírico. *Realidad psíquica* es una concepción no del todo teórica, pero tampoco del todo empírica –hasta podríamos decir, “equidistante” de teoría y empiria-, para referirse a algo que no acaba de consistir en un dato empírico evidente y tampoco en un término teórico puro. Podría expresarlo de manera freudiana diciendo que es el territorio en el que se dan las *formaciones del inconsciente*, las *formaciones de compromiso*, el *territorio en el que se plantean los conflictos*, etc. Véase el cuadro II.1.7.

1.2.1.4. Dimensiones del psicoanálisis: teorías, técnica y praxis

La última salvedad que cabe mencionar, en relación a los distintos niveles de afirmación que componen al vasto campo psicoanalítico, nos remite a la clasificación que ofreceré sobre aquello que considero como las dimensiones generales del *psicoanálisis*: la *dimensión teórica*, la *dimensión técnica* y la *dimensión práctica*. Sin embargo, podrían también reducirse estas tres dimensiones a dos dimensiones generales de las cuales, una de ellas se subdivide en otras dos. Un buen esquema de lo que el psicoanálisis freudiano considera deberá incluir las siguientes dimensiones en este orden de importancia:

- A) La dimensión teórica (metapsicología).
- B) La dimensión técnica (metodológica), que a su vez se subdivide en:
 - B.1). La teoría de la técnica psicoanalítica (teoría de los métodos psicoanalíticos).
 - B.2) La práctica del psicoanálisis (ejercicio del psicoanálisis).

La *dimensión teórica del psicoanálisis* (A), ha sido la más importante para Freud a lo largo de toda su obra (a ella nos referiremos a continuación en los apartados sobre metapsicología). A ella Freud le dedicó

el grueso de sus consideraciones sobre el psicoanálisis a punto tal que se podría afirmar que casi no existe concepto psicoanalítico que no haya sido considerado teóricamente por Freud. Si bien es cierto que existen términos psicoanalíticos que no han quedado del todo en claro y/o definidos en su totalidad, el grueso de los conceptos con que el psicoanálisis se ha manejado desde la teoría más abstracta hasta el nivel técnico más empírico han sido considerados desde un nivel teórico general (en el caso de los conceptos técnicos, estos entran dentro de la teoría de la técnica). Por otra parte, el alto grado de abstracción de los conceptos fundamentales de Freud avala esta consideración; en su obra hay conceptos de mayor generalidad teórica como *pulsión* e *inconsciente*, mientras que hay otros de menor generalidad teórica que estos dos como en el caso de la *transferencia*. Sin embargo, el grado de abstracción que suponen tales enunciados, y su distancia con los términos técnicos, dejan en evidencia la falta de afirmaciones epistemológicas de nivel II (generalización empírica). Recordemos que en esta tesis se ha optado por considerar en este último nivel términos teóricos menos generales dentro de un marco de lo que se considera como base empírica filosófica tal como fuera definido en el marco teórico. Si no hubiésemos aclarado estas cuestiones, sin duda nos hallaríamos en problemas.

Con relación a la *dimensión metodológica del psicoanálisis* (B), nos encontramos con la siguiente particularidad: si bien el psicoanálisis parte de sus constructos teóricos para concebir la situación analítica *in situ* y justificar los modos de intervención del analista para lograr determinados efectos en el analizante, dentro de esta dimensión podemos aislar dos sub-dimensiones: la referida a la teoría de la técnica psicoanalítica (B.1) y la referida a la práctica del psicoanálisis (B.2). Esta especificación responde a las diferencias propias del actuar y del pensamiento sobre cómo se procede o se ha procedido. Si bien ambas se remiten a aspectos metodológicos del psicoanálisis (teoría y práctica del método), la discriminación entre ambos se vuelve necesaria en función de una definición respecto del objetivo a que apuntan cada una de estas sub-dimensiones y cómo es que se procede en la situación clínica —con qué elementos y de acuerdo a qué consideraciones teóricas.

Paradójicamente, en la actualidad muchas tendencias dentro de la investigación en psicoanálisis apuntan a reforzar la distancia que existe entre las dimensiones teórica y técnica. Sin embargo, en reiteradas ocasiones se han hecho múltiples críticas y consideraciones sobre la ausencia de enunciados más operativos y menos abstractos en función de lograr mayor consistencia y rigor en el tránsito de los enunciados teóricos a los empíricos y viceversa⁶⁰. Sin embargo estos problemas exceden el objeto de esta tesis. Continuaré ahora con el análisis epistemológico intentando caracterizar la importancia de la *metapsicología* a fines de mejorar la calidad de nuestra comparación entre la *filosofía* de Schopenhauer y el *psicoanálisis* de Freud.

1.2.2. Psicoanálisis y metapsicología

En este apartado precisaré las relaciones entre el *psicoanálisis* y la *metapsicología*. Si bien estos son términos cuyos dominios teóricos se yuxtaponen, no deja de haber importantes precisiones que los diferencian. Con implicancias diferentes, lo que sucede con la *metapsicología* y el *psicoanálisis* es análogo a lo que sucede con los términos *filosofía* y *metafísica* en Schopenhauer: por momentos se superponen aunque teóricamente apunten a cuestiones técnica y epistemológicamente diferentes.

En el *Diccionario de psicoanálisis* (1998), de Roudinesco y Plon, encontramos la siguiente definición de *metapsicología*:

"La *metapsicología* es un término destinado para designar el conjunto de su concepción teórica (...) consiste en elaboraciones teóricas que no están directamente vinculadas a una experiencia práctica o a una observación clínica; se define por la consideración simultánea de los puntos de vista dinámico, tópico y económico"⁶¹.

Tomando esta definición y también siguiendo a Freud veremos que la *metapsicología* freudiana se convertirá para el *psicoanálisis* en aquello que la *metafísica* representa para la *filosofía*. Revisaré la historia del término en la obra de Freud partiendo de las vicisitudes que el mismo ha tenido (1.2.2.1), y continuaré definiendo el estatuto del término para el psicoanálisis (1.2.2.2).

1.2.2.1. Vicisitudes del término metapsicología en la obra de Freud

Las primeras menciones que Freud realizó sobre la *metapsicología* pueden ser encontradas en la correspondencia que mantuvieron éste y Fließ. En la carta del 13 de febrero de 1896, Freud refiere: "la *psicología* (*Psychologie*) —o más bien la *metapsicología* (*Metapsychologie*)— me preocupa sin cesar"⁸². Casi dos meses más tarde, en la carta del 2 de abril de 1896, Freud se refiere en los términos "algunas *cuestiones metapsicológicas* (*metapsychologischen Fragen*)"⁸³, confesando que sus intereses sobre psicología estaban emparentados con sus deseos iniciales de dedicarse a la filosofía⁸⁴. Dos años más tarde, el 10 de marzo de 1898, Freud escribe, "Me parece que la explicación por la *realización de un deseo* (*Wunnenfüllung*) da una solución *psicológica* (*psychologische*), pero ninguna solución *biológica* (*biologische*), más bien *metapsicológica* (*metapsychische*)"⁸⁵. Posteriormente agrega en la misma epístola: "Por otra parte, te pregunto seriamente si para mi *psicología* (*Psychologie*) que lleva tras la *conciencia* (*Bewußtsein*) es lícito usar el nombre de «*metapsicología*» [*«Metapsychologie»*]"⁸⁶. En la *Psicopatología de la vida cotidiana* podemos encontrar el siguiente pasaje:

"El oscuro conocimiento de los factores y hechos psíquicos del inconsciente se refleja (...) en la construcción de una *realidad suprasensible* que la ciencia retransforma en una *psicología del inconsciente*. Ubicándose en este punto de vista, uno podría aplicarse a descomponer los mitos relativos al paraíso y el pecado original, al mal y al bien, la inmortalidad, etcétera, y traducir la *metafísica* a la *metapsicología* (*die Metaphysik in Metapsychologie*)"⁸⁷.

Quince años después, en *Lo inconsciente*, Freud refiere:

"Pretendo hablar de *presentación metapsicológica* (*metapsychologische Darstellung*) cuando logramos describir un proceso psíquico en sus relaciones *dinámica, tópica y económica* (*seinen dynamischen, topischen und ökonomischen Beziehungen zu beschreiben*). Es previsible que, en el estado actual de nuestros conocimientos, sólo lo consigamos en puntos aislados"⁸⁸.

Aunque parezca muy amplio hablar de relaciones dinámicas, tópicas y económicas, Freud se está refiriendo a distintas concepciones teóricas. Por último, en *Más allá del principio del placer* (1920a), Freud comenta:

"A nuestro juicio, una exposición que además de los aspectos *tópico y dinámico* (*dem topischen und dem dynamischen*) intente apreciar este otro aspecto, el *económico* (*ökonomischen*), es la más completa que podamos concebir por el momento y merece distinguirse con el nombre de «*exposición metapsicológica*» (*durch den Namen einer metapsychologischen hervorgehoben zu werden*)⁸⁹.

Más adelante en el mismo escrito, cuando Freud presenta su concepto sobre la *pulsión de muerte*, advierte que se trata de un apartado en donde le da rienda suelta a la *especulación* (*Spekulation*)⁹⁰.

1.2.2.2. Consideraciones sobre la metapsicología en la obra de Freud

Como se puede advertir a lo largo de la obra de Freud, el uso del término *metapsicología* es bastante homogéneo y, si bien parafrasea al término *metafísica* –al menos tal como Freud lo entiende–, por sobre todo se refiere a las cuestiones más especulativas y teóricas del psicoanálisis⁹¹. Dicho en términos epistemológicos, la *metapsicología* se refiere a enunciados teóricos de un nivel epistemológico III.

1.2.3. Comparación entre los términos *psicoanálisis* y *metapsicología*

Se presenta aquí una sinopsis de las relaciones de similitud y diferencia existentes entre el *psicoanálisis* y la *metapsicología*. La primera cuestión, que radica en una diferencia que vale precisar, consiste en que el psicoanálisis se ocupa de las diversas consideraciones sobre el *inconsciente*, sus manifestaciones, las motivaciones humanas, los tratamientos psicoanalíticos, etc.; o sea, desde aquello que concierne al objeto mismo del

psicoanálisis. Por todo lo dicho se concluye que el psicoanálisis apunta al entendimiento de lo psíquico en general (normalidad y patología). En cambio, el objeto de la *metapsicología* apunta a una teoría o un conjunto de teorías que expliquen el funcionamiento del aparato psíquico en particular (1)⁹². El *psicoanálisis* es un método ideado por Freud para trabajar con personas, contempla a la teoría, la técnica y la praxis como pilares de una misma cuestión; en cambio, la *metapsicología* se remite exclusivamente a las teorías del *psicoanálisis* y su sistematización independientemente de la praxis (2 y 3)⁹³.

Cuadro II.1.8

Comparación entre los conceptos freudianos de psicoanálisis y metapsicología

Psicoanálisis	Comparación	Metapsicología
Psicoanálisis es el nombre: 1) de un procedimiento que sirve para indagar procesos anímicos difícilmente accesibles por otras vías; 2) de un método de tratamiento de perturbaciones neuróticas, fundado en esa indagación, y 3) de una serie de intelecciones psicológicas, ganadas por ese camino, que poco a poco se han ido coligando a una nueva disciplina científica.	Definición: son conceptos análogos. Similares y diferentes al mismo tiempo.	Conjunto de concepciones teóricas que consiste en elaboraciones teóricas que no están directamente vinculados a una experiencia práctica o a una observación clínica; se define por la consideración simultánea de los puntos de vista dinámico, tópico y económico.
1. Apunta a todo lo que pertenece al campo del aparato psíquico.	1. Apunta a cuestiones diferentes.	1. Apunta a la teorización de los procesos psíquicos en general.
2. El psicoanálisis implica las dimensiones teórica, práctica y técnica.	2. Abarca diferentes dimensiones.	2. La metapsicología es una sistematización teórica sobre el psicoanálisis.
3. En un método terapéutico.	3. Diferentes en sus objetos.	3. Es una teoría del aparato psíquico.
4. Es más abarcativo: es un conjunto más amplio que la metapsicología.	4. Diferentes en su configuración epistemológica.	4. Es más restringido: es un subconjunto del psicoanálisis.
5. Reflexión sobre lo psíquico: se ocupa de lo psíquico en su totalidad, tanto de lo consciente como de lo inconsciente.	5. Similares desde su propuesta teórica.	5. Reflexión sobre lo psíquico: se ocupa de lo psíquico en su totalidad, tanto de lo consciente como de lo inconsciente.

La *metapsicología* y el *psicoanálisis* resultan diferentes desde lo que se entiende como sus configuraciones epistemológicas: el *psicoanálisis* es más abarcativo y amplio que la *metapsicología*; en cambio, la *metapsicología* es un campo más restringido dentro del *psicoanálisis*. Se da una relación de inclusión en donde la *metapsicología* se constituye como un subconjunto dentro del *psicoanálisis*, este último cumple la función de conjunto que comprende al primero (4)⁹⁴. *Psicoanálisis* y *metapsicología* coinciden solo desde una perspectiva teórica (en el artículo para enciclopedia, aquello que Freud entiende en su tercer apartado, las *intelecciones psicológicas*): se ocupan de lo psíquico en su totalidad, tanto de lo consciente como de lo inconsciente (5)⁹⁵. Estas cuestiones podrán verse expuestas con mayor claridad en el cuadro II.1.8.

1.3. Identidades y diferencias

A continuación realizo la comparación entre los conceptos de Schopenhauer y Freud aunque es preciso realizar previamente las siguientes aclaraciones. Curiosamente, y en un sentido contrario a la opinión de muchos autores, notamos que las relaciones entre los conceptos *filosofía* y *metafísica* en Schopenhauer son más estrechas que las del *psicoanálisis* respecto de la *metapsicología* en Freud. Como se pudo observar, las diferencias entre *filosofía* y *metapsicología* se vinculan en cierto modo caracterizado por una mayor especificidad y precisión de la primera con relación a la segunda (puntualmente en relación con la organización de la información y una mayor amplitud en sus consideraciones); sin embargo, ambas pueden ser inscriptas en campos de argumentación teóricos y especulativos. Diferente al caso del *psicoanálisis* que rebalsa al campo exclusivamente teórico y posee ciertas áreas mayormente vinculadas a la práctica de un método y a una búsqueda del perfeccionamiento de la técnica -en beneficio de una mejor aplicación de dicho método; además, por supuesto, de contar con un conjunto de postulados teóricos que sustentan esta práctica y esta técnica. Existen más similitudes entre la *metapsicología* y la *filosofía* que entre el *psicoanálisis* y la *filosofía*. De hecho, la *metapsicología* puede ser ubicada en una relación de mayor cercanía con la *filosofía* que con la *metafísica*.

Para establecer una comparación más clara sobre estos conceptos, aunaré los términos *metafísica* y *filosofía* en Schopenhauer que son técnicamente más similares que diferentes. A partir de allí realizaré dos comparaciones: primero tomaré a la *metafísica* y a la *filosofía* en Schopenhauer para compararlas con el *psicoanálisis* tal como Freud lo define. En segundo lugar tomaré nuevamente al concepto de *metafísica* y al de *filosofía* en Schopenhauer pero para esta vez compararlos con el término *metapsicología*. En un tercer momento haré los comentarios pertinentes sobre dichas comparaciones.

1.3.1. Metafísica y filosofía en relación al psicoanálisis

Se puede decir que entre la *filosofía* y la *metafísica* de Schopenhauer y el *psicoanálisis* de Freud —éste último tomado en su globalidad—, existen muchas más diferencias que entre los mencionados términos de Schopenhauer y la *metapsicología* de Freud. Para comenzar, la *metafísica* y la *filosofía* son actividades netamente reflexivas ejercidas por el filósofo (1)⁹⁶; para hacer *filosofía* y/o *metafísica* lo único que hace falta es una persona dispuesta a pensar. En cambio, para ejercer el *psicoanálisis* son necesarias al menos dos personas en roles asimétricos: analista y analizante (1)⁹⁷.

Existen diferencias sustanciales en torno a los procedimientos y quehacer de la *metafísica* y la *filosofía* en relación con el *psicoanálisis*; *metafísica* y *filosofía* consisten en una reflexión (3)⁹⁸ sobre el mundo en conceptos abstractos y universales (2)⁹⁹; en cambio, el *psicoanálisis* es un método de psicoterapia (3)¹⁰⁰ que parte de dos principios técnicos fundamentales: la *atención flotante del analista* y la *asociación libre del analizante* (2)¹⁰¹.

Las herramientas que se utilizan tanto en la *filosofía* y en la *metafísica* como en el *psicoanálisis* son análogas; son similares en su forma pero diferentes en lo que respecta a su contenido. Tienen de similar el hecho de que ambas se realizan con palabras. Para *filosofar* se necesitan conceptos sobre el mundo y su esencia (4)¹⁰²; en cambio, para *psicoanalizar* se necesitan conceptos sobre teoría y técnica (4)¹⁰³. En relación a los axiomas teóricos que sostienen una y otra teoría —nos referimos aquí al nivel III de afirmación epistemológica (afirmación teórica)—, para Schopenhauer el fundamento del *mundo* se encontrará en la *voluntad de vivir* (5)¹⁰⁴, mientras que para Freud el *inconsciente* será el término axiomático teórico por excelencia para el *psicoanálisis* (5)¹⁰⁵. De acuerdo a estos axiomas, en la *realidad* —en un nivel I de afirmación epistemológica (afirmación empírica)—, Schopenhauer y Freud considerarán diferentes objetos para su estudio: para el primero las consideraciones versarán sobre el *mundo* (6)¹⁰⁶, mientras que para el segundo las consideraciones serán sobre el funcionamiento del *aparato psíquico* (6)¹⁰⁷. Las herramientas válidas relativas a la metodología

de Schopenhauer y Freud serán respectivamente: la representación, los conceptos abstractos y universales para la consideración del mundo por parte de la filosofía (7)¹⁰⁸, la realidad psíquica como el material que trae el analizante para psicoanalizar: sueños, lapsus, chistes, síntomas, etc. (7)¹⁰⁹.

Cuadro II.1.9
Comparación entre metafísica y filosofía en Schopenhauer y psicoanálisis en Freud

Schopenhauer	Comparación	Freud
Metafísica y Filosofía		Psicoanálisis
1. La filosofía es una actividad ejercida por una sola persona: filósofo.	1. Diferentes en sus modos de ejercicio.	1. La práctica del psicoanálisis implica necesariamente a dos personas: analista y analizante.
2. El pensamiento del filósofo debe proceder con conceptos abstractos y universales.	2. Diferentes en sus procedimientos.	2. El psicoanálisis parte de la atención flotante del analista y de la asociación libre del analizante.
3. Son modos de reflexión.	3. Diferencias en su quehacer.	3. Es un método de psicoterapia.
4. Para pensar se necesitan conceptos sobre el mundo y su esencia.	4. Herramientas análogas. Similares en forma, diferentes en contenido.	4. Para analizar se necesitan conceptos sobre teoría y técnica.
5. La voluntad de vivir.	5. Diferentes axiomas teóricos (Nivel III de af. epistemológica)	5. El inconsciente.
6. El mundo.	6. Diferente objeto de consideración (Nivel I de af. epistemológica)	6. El aparato psíquico.
7. La representación (conceptos abstractos y universales: consideraciones sobre el mundo).	7. Diferentes herramientas con las que se opera (Nivel I de afirmación epistemológica).	7. Realidad psíquica (material de trabajo: sueños, lapsus, chistes, síntomas, etc.).
8. Son sistematizaciones teóricas sobre el mundo (únicamente base empírica filosófica).	8. Diferentes en relación con sus bases empíricas.	8. El psicoanálisis implica las dimensiones teóricas (base empírica filosófica), prácticas y técnicas (bases empíricas epistemológica y metodológica).
9. Filosofía.	9. Diferentes paradigmas, campos y métodos.	9. Medicina, salud mental, psicoterapias.
10. Actividad fundamental del filósofo en relación al mundo.	10. El rol de la interpretación es similar en su función, aunque se aplica a diferentes objetos.	10. Actividad fundamental del psicoanalista en relación al material del paciente.

La *metafísica* y la *filosofía* son sistematizaciones cuya concepción epistemológica gira en torno a una base empírica filosófica sobre el *mundo* (8)¹¹⁰; en cambio, el *psicoanálisis* considera diferentes bases empíricas que van de las filosóficas (planteos metapsicológicos) hasta planteos metodológicos (técnica psicoanalítica), el *psicoanálisis* implica diferentes dimensiones: teóricas, prácticas y técnicas (8)¹¹¹. Si bien predominan las diferencias entre *metafísica* y *filosofía* por una parte, y *psicoanálisis* por otra, éstas obedecen a las claras diferencias existentes, por un lado al paradigma, campo y métodos que contempla los problemas más propios de la *filosofía* (9)¹¹², y por otra, a los propios de la *medicina*, la *salud mental* y particularmente a las *psicoterapias* (9)¹¹³. El rol de la interpretación es similar en su función, aunque se aplica a diferentes objetos (10): para Schopenhauer, la interpretación es la actividad fundamental del filósofo en relación al *mundo* tanto hacia la *voluntad de vivir* como para la *representación* (10)¹¹⁴; en cambio, para Freud la interpretación es la actividad fundamental del psicoanalista en relación al material y las asociaciones libres del paciente (10)¹¹⁵. Véanse sintetizados todos estos ítems en el cuadro II.1.9.

1.3.2. Metafísica y filosofía en relación a la metapsicología

De acuerdo a lo trabajado corresponde ahora establecer los ejes de comparación entre la *metafísica* y la *filosofía* de Schopenhauer con la *metapsicología* psicoanalítica de Freud. Si en la comparación anterior encontramos más diferencias que similitudes, a continuación encontraremos mayores similitudes que diferencias dado el carácter eminentemente teórico de todos estos términos.

Para comenzar, *filosofía* y *metafísica* en Schopenhauer, y *metapsicología* en Freud son similares modos de concepción teórica: la *filosofía* es una consideración reflexiva en conceptos abstractos y universales (1)¹¹⁶. La *metapsicología* es una consideración teórica del aparato psíquico y de la vida mental (1)¹¹⁷. *Metafísica* y *metapsicología* por un lado, y *filosofía* y *psicoanálisis* por el otro, poseen niveles de afirmación epistemológico similar -nivel III, de afirmaciones teóricas-: tanto la *filosofía* como la

metafísica, ambas se dan en un plano de afirmaciones teóricas (2)¹¹⁸. De un modo similar, la *metapsicología* consiste en un conjunto de teorías del aparato psíquico y el funcionamiento mental (2)¹¹⁹. La primera diferencia que encontramos entre estos términos de los sistemas de Schopenhauer y Freud se refiere a sus objetos de estudio: para el primero se trata del *mundo* (3)¹²⁰, mientras que para el segundo se trata de la constitución y el funcionamiento del *aparato psíquico* (3)¹²¹. *Metafísica* y *filosofía* son similares en su consistencia a la *metapsicología* del *psicoanálisis* freudiano (4): para Schopenhauer, son producto de la reflexión sobre el *mundo* y la *vida* (4)¹²², mientras que para Freud la *metapsicología* es producto de la especulación sobre la naturaleza y funcionamiento del *aparato psíquico* (4)¹²³.

Cuadro II.1.10

Comparación entre metafísica y filosofía en Schopenhauer y metapsicología en Freud

Schopenhauer	Comparación	Freud
Metafísica y Filosofía		Metapsicología
1. La filosofía es una consideración reflexiva en conceptos abstractos y universales.	1. Concepción teórica similar.	1. La metapsicología es una consideración teórica del aparato psíquico y de la vida mental.
2. La filosofía se da en un plano de afirmaciones teóricas.	2. Nivel de afirmación epistemológico similar. Nivel III: afirmaciones teóricas.	2. La metapsicología consiste en un conjunto de teorías del aparato psíquico y el funcionamiento mental.
3. El mundo.	3. Diferente objeto de estudio	3. Constitución y el funcionamiento del aparato psíquico.
4. Es producto de la reflexión.	4. Similares en su consistencia.	4. Es producto de la especulación.
5. Para pensar se necesitan conceptos.	5. Herramientas similares en forma y contenido.	5. Para teorizar se necesitan conceptos.
6. Base empírica filosófica: sistematizaciones teóricas sobre el mundo.	6. Similares en relación a sus bases empíricas; ambas son filosóficas.	6. Base empírica filosófica: Sistematizaciones teóricas sobre el aparato psíquico.
7. Filosofía.	7. Similar paradigma, campo y métodos.	7. Filosofía de la ciencia.

La *filosofía* y *metafísica* de Schopenhauer y la *metapsicología* de Freud proceden con herramientas similares en forma y contenido ya que: para hacer *filosofía* y *metapsicología* se necesitan conceptos (5)¹²⁴, del mismo modo que para especular sobre cuestiones *metapsicológicas* (5)¹²⁵. En relación con la *base empírica* también coinciden: tanto en Schopenhauer como en Freud se trata de una *base empírica filosófica* sobre el mundo (6)¹²⁶ y el *aparato psíquico* (6)¹²⁷ respectivamente. Por último, y como conclusión de lo dicho, la restricción de la *metapsicología* como el campo teórico esencial del *psicoanálisis* (7)¹²⁸ comparte su paradigma, campo y métodos con la *metafísica* y *filosofía* de Schopenhauer (7)¹²⁹. Véase el cuadro II.1.10.

1.4. Conclusiones finales

No me extenderé para reiterar lo mencionado en varias ocasiones: la *filosofía* y la *metafísica* de Schopenhauer se encuentran más cerca de la *metapsicología* psicoanalítica que del procedimiento psicoanalítico aplicado como tratamiento de los padecimientos psíquicos (método psicoterapéutico). Las razones de este resultado obedecen a factores de concepción teórica en ambos pensadores: si la *filosofía* de Schopenhauer pretende ser una explicación metafísica sobre la esencia del mundo en conceptos abstractos y universales, entonces esta propuesta especulativa no hallará demasiados puntos en común con una praxis, sino que, por el contrario, encontrará similitudes en planteos teóricos explicativos. Sin embargo, el objeto de la filosofía de Schopenhauer y el psicoanálisis de Freud se remiten a objetos materiales y formales bien diferentes: el *mundo* y el *psiquismo del hombre*. Aunque los modos de concebir mecanismos y explicaciones teóricas sean por momentos muy similares –y hasta podríamos decir idénticos–, estas dos cuestiones –quehacer y objeto– delimitan de cuajo las diferencias epistemológicas insalvables que establecen la divisoria de aguas entre ambos.

Lo que resulta muy curioso por sobre todo esto, es lo que respecta a las similitudes que se dan entre la comparación del *psicoanálisis* y la *metapsicología*, y la comparación entre *psicoanálisis* y *filosofía*. Si bien el *psicoanálisis* excede brutalmente lo que podría postularse como una *teoría sobre el aparato psíquico*, si tomamos a la *metapsicología per se*, nos estamos remitiendo de modo ineludible a un plano exclusivamente teórico (y tal como lo hemos visto, para esto fue concebida la *metapsicología*), plano teórico que posee modalidades de fundamentación muy similares a las de Schopenhauer en su sistema.

Dicho de otra manera y con mayor precisión: llama poderosamente la atención que si bien existen similitudes entre ambas estructuras epistemológicas –me refiero a cuestiones como la caracterización que ambos pensadores hacen de los axiomas fundamentales y los efectos de estos sobre el resto de las teorías–, también existen importantes y profundas diferencias como, por ejemplo, los puntos de partida de ambos en relación

con el objetivo de sus obras intelectuales (*filosofía y psicoanálisis, sabiduría de mundo y metapsicología*), el objeto de consideración (*mundo y aparato psíquico*), sus métodos, herramientas, las dimensiones que abarcan, configuran y en que se limitan ambos planteos, la base empírica característica según se trate de comparar la *filosofía* de Schopenhauer con la *metapsicología* (similares planteos teóricos: en ambos la base empírica filosófica), o la misma filosofía con el método psicoterapéutico que se sostiene desde dicha teoría (diferentes planteos: uno teórico, el otro es más práctico). Estas diferencias desmitifican considerablemente las huecas y resonantes frases sobre cómo Schopenhauer anticipó a Freud, en lo que hace a la forma, objeto, objetivos, métodos, procedimientos y elementos específicos. La *filosofía* de Schopenhauer y el *psicoanálisis* de Freud discrepan. En lo que atañe al modo de consideración teórico son muy similares, pero para que resulten similares habría que amputarle al *psicoanálisis* su rico campo metodológico y práctico. Vale sintetizar la diferencia fundamental entre el *psicoanálisis* y la *filosofía* diciendo: el psicoanálisis no es reductible a una teoría. O dicho de otro modo: considerar al *psicoanálisis* sólo una teoría es hacer un reduccionismo.

El conjunto de estas consideraciones en su conjunto, me refiero tanto a las similitudes como a las diferencias, apuntan mayormente a lo que podría denominarse como *consideraciones epistemológicas formales*. Con este término me refiero a aquellas cuestiones que discurren sobre la forma general de los planteos que se hacen, a la configuración epistemológica según axiomas y los modos de establecer enunciados, las bases empíricas filosóficas, los niveles de afirmación teórica, etc. Diferentes son las *consideraciones epistemológicas de contenido* que apuntarían a las similitudes y/o diferencias entre términos y conceptos concretos de cada teoría, considerando, claro está, al contenido de los argumentos y no a modo en que los enunciados se entretajan.

Notas

¹ Como a lo largo de todo el estudio, tomo como referencia y parámetro fundamental de la obra de Schopenhauer los dos tomos de *El mundo como voluntad y representación*.

² Todas las definiciones que Schopenhauer ofrece de la filosofía sostienen fundamentalmente lo mismo. Al respecto, consúltense los siguientes pasajes que hacen mención a la tarea de la filosofía en el Tomo I de *El mundo como voluntad y representación*: Libro I: §15, pág. 171. Libro II: §24, pág. 214; §27, pág. 231. Libro III, §52, pág. 358. Libro IV: §53, pág. 365-368; §54, pág. 378; §68, págs. 483-485. Band 1, Erstes Buch: §15, Seite 142. Zweites Buch, §24, Seite 197; §27, Seite 218. Drittes Buch: §52, Seite 380. Viertes Buch: §53, Seiten 387-391; §54, Seite 403; §68, Seiten 535-537.

³ Esto no quiere decir que otras definiciones sean diferentes, más bien quiere decir que fue elegida por una cuestión personal del autor.

⁴ EMVR, Tomo I, Libro III, §52, pág. 358. „...die Philosophie nichts Anderes ist, als eine vollständige und richtige Wiederholung und Aussprechung des Wesens der Welt, in sehr allgemeinen Begriffen, da nur in solchen eine überall ausreichenden und anwendbare Uebersicht jenes ganzen Wesens möglich ist...“ (DWWV, Band 1, Drittes Buch, §52, Seite 380).

⁵ Al respecto, sobre las representaciones intuitivas y abstractas o conceptos, y dentro de estos últimos, se encuentran los conceptos concretos y los abstractos. Consúltense en el capítulo sobre *Representación y realidad* (2), el apartado 2.1.1.5

⁶ “Pero si algo diferencia los filósofos inauténticos de los auténticos (Aber hier scheidet die unächten Philosophen von den ächten dieses) es que a estos últimos esa perplejidad se la suscita el propio espectáculo del mundo, mientras que a los primeros les viene dado por un libro o por un sistema previo” (EMVR, Tomo I, Libro I, §7, pág. 116. DWWV, Band 1, Erstes Buch, §7, Seite 75). Con el término *perplejidad*, Schopenhauer se refiere al *asombrarse* como *sentimiento filosófico*, que él mismo explica en la página anterior: EMVR, Tomo I, Libro I, §7, pág. 115. DWWV, Band 1, Erstes Buch, §7, Seite 74.

⁷ “(...) aquí se muestra esa gran diferencia radical entre el conocimiento intuitivo y abstracto (*der intuitiven und der abstrakten Erkenntniß*) que tan importante resulta para nuestra consideración global y tan desatendida ha sido hasta la fecha. Entre ambos media un vasto abismo que, con respecto al conocimiento de la esencia del mundo, sólo puede franquear la filosofía. En realidad, el hombre se hace consciente de todas las verdades filosóficas intuitivamente o en concreto, pero trasladarlas a su saber abstracto, a la reflexión, es la ocupación del filósofo, que no debe, ni tampoco puede, hacer nada más allá de eso” (EMVR, Tomo I, Libro IV, §68, pág. 484. DWWV, Band 1, Viertes Buch, §68, Seite 535). Consúltense también la *Crítica de la filosofía kantiana*.

⁸ EMVR, Tomo II, Complementos al Libro I, Segunda parte, Cap. 17 *Sobre la necesidad metafísica del hombre*, pág. 184. „Uebrigens ist die Philosophie wesentlich Weltweisheit“ (DWWV, Band 2, Ergänzungen zum ersten Buch, Zweite Hälfte, Kap. 17 *Das metaphysische Bedürfnis des Menschen*, Seite 247). Si bien Aramayo traduce la expresión *Weltweisheit* por el neologismo *sabiduría de mundo*, en lo particular prefiero la traducción que realiza Pilar López de Santa María quien utiliza el término *sabiduría de mundo*.

⁹ Es importante resaltar que el concepto de mundo posee un valor ontológico que será tema de debate más adelante.

¹⁰ Aunque paradójicamente se trate de una buena definición.

¹¹ EMVR, Tomo I, Libro I, §15, pág. 171. „...dieselbe in abstracto wiederzugeben (...) ist die Aufgabe der Philosophie“ (DWWV, Band 1, Erstes Buch, §15, Seite 142).

¹² EMVR, Tomo I, Libro I, §15, pág. 171. „Sie muß demnach eine Aussage in abstracto vom Wesen der gessamnten Welt seyn“ (DWWV, Band 1, Erstes Buch, §15, Seite 143).

¹³ EMVR, Tomo I, Libro III, §52, pág. 358. „die Philosophie nichts Anderes, als eine vollständige und richtige Wiederholung und Aussprechung des Wesens der Welt, in sehr allgemeinen Begriffen“ (DWWV, Band 1, Erstes Buch, §52, Seite 380).

¹⁴ EMVR, Tomo I, Libro IV, §53, pág. 365. „Die Philosophie kann nirgends mehr thun, als das Vorhandene deuten und erklären, das Wesen der Welt, welches in concreto“ (DWWV, Band 1, Viertes Buch, §53, Seite 387-388).

¹⁵ EMVR, Tomo I, Libro IV, §68, pág. 484. „Das ganze Wesen der Welt abstrakt, allgemein und deutlich in Begriffen zu wiederholen, und es so als reflektirtes Abbild in bleibenden und stets bereit liegenden Begriffen der Vernunft niederzulegen: dieses und nicht anderes ist Philosophie“ (DWWV, Band 1, Viertes Buch, §68, Seiten 536-537).

¹⁶ Hasta se podría decir que se da la siguiente relación analógica proporcional: el mundo es a la voluntad de vivir, lo mismo que el objeto es a la cosa en sí.

¹⁷ De aquí surge el título de la obra *El mundo como voluntad y representación*.

¹⁸ Al respecto, consúltense el capítulo 5.1 en donde se dedica una serie de apartados a la explicación del concepto de idea platónica: de modo genérico se alude en el apartado 5.1.1.1, se trabaja específicamente en el apartado 5.1.1.1.1.

¹⁹ Como se advertirá en este modo de calificación, convergen aquí gnoseología, ontología y metafísica. Este mero hecho de calificación nos ofrece una medida de la importancia epistemológica del concepto para la obra.

²⁰ CRPRS, Capítulo I, §3-§5, págs. 31-33. UVWSZG, Erstes Kapitel, §3-§5, Seiten 15-17.

²¹ CRPRS, Capítulo II, §6, *Resumen de las principales enseñanzas del principio de razón suficiente dadas hasta ahora*, pág. 36. UVWSZG, Zweites Kapitel, §6, *Erste Aufstellung des Satzes und Unterscheidung zweier Bedeutungen desselben*, Seite 20.

²² Como se indicó en las notas sobre las fuentes consultadas, las ediciones que aquí utilizo corresponden a la edición corregida de la tesis por el Schopenhauer (1847).

²³ "Si lográramos demostrar que el principio que es objeto de nuestra investigación no dimana inmediatamente de uno solo, sino de varios modos cognoscitivos fundamentales de nuestra mente, se seguirá de esto que la necesidad que entraña como principio *a priori* no es tampoco una e idéntica en todas partes, sino tan múltiple como lo son las fuentes del principio mismo" (CRPRS, Capítulo I, §3, *Utilidad de esta investigación*, pág. 31. UVWSZG, Erstes Kapitel, §3, *Nutzen dieser Untersuchung*, Seite 15).

²⁴ CRPRS, Capítulo V, §33, *Verdad metalógica*, pág. 164. UVWSZG, Fünftes Kapitel, §33, *Metalogische Wahrheit*, Seite 126.

²⁵ CRPRS, Capítulo IV, §20, *Principio de razón suficiente del devenir*, págs. 88-89. UVWSZG, Viertes Kapitel, §20, *Satz vom zureichenden Grunde des Werdens*, Seiten 49-50.

²⁶ CRPRS, Capítulo IV, §17, *Explicación general de esta clase de objetos*, pág. 61. UVWSZG, Viertes Kapitel, §17, *Allgemeine Erklärung dieser Klasse von Objekten*, Seite 43.

²⁷ CRPRS, Capítulo V, §29, *Principio de razón suficiente en el conocer*, pág. 158-159. UVWSZG, Fünftes Kapitel, §29, *Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens*, Seiten 121-122.

²⁸ CRPRS, Capítulo V, §27, *Utilidad de los conceptos*, págs. 152-154. UVWSZG, Fünftes Kapitel, §27, *Nutzen der Begriffe*, Seiten 116-118.

²⁹ CRPRS, Capítulo V, §28, *Representantes de los conceptos. El juicio*, págs. 154-158. UVWSZG, Fünftes Kapitel, §28, *Repräsentanten der Begriffe. Die Urtheilskraft*, Seiten 118-121.

³⁰ CRPRS, Capítulo VI, §36, *Principio de razón del ser*, págs. 190-191. UVWSZG, Sechstes Kapitel, §36, *Satz vom Grunde des Seyns*, Seiten 148-149.

³¹ CRPRS, Capítulo VI, §38, *Razón del ser en el tiempo. Aritmética*, págs. 192-193. UVWSZG, Sechstes Kapitel, §38, *Seynsgrund im SEIT. Arithmetik*, Seite 150.

³² CRPRS, Capítulo VI, §37, *Razón del ser en el espacio*, págs. 191-192. UVWSZG, Sechstes Kapitel, §37, *Seynsgrund im Raume*, Seiten 149-150.

³³ CRPRS, Capítulo VII, §43, *La volición. Ley de motivación*, págs. 206-209. UVWSZG, Siebentes Kapitel, §43, *Das Wollen. Gesetz der Motivation*, Seiten 161-162.

³⁴ CRPRS, Capítulo VII, §42, *Sujeto de la volición*, págs. 205-206. UVWSZG, Siebentes Kapitel, §42, *Subjekt des Wollens*, Seite 160.

³⁵ CRPRS, Capítulo V, §33, *Verdad metalógica*, pág. 164. UVWSZG, Fünftes Kapitel, §33, *Metalogische Wahrheit*, Seite 126. El resaltado es mío. "...sondern einen sich vierfach darstellenden Grund, den ich bildlich vierfache Wurzel nenne" (UVWSZG, Fünftes Kapitel, §33, *Metalogische Wahrheit*, Seite 126).

³⁶ CRPRS, Capítulo VII, §40, *Explicación general*, pág. 202. UVWSZG, Siebentes Kapitel, §40, *Allgemeine Erklärung*, Seite 157.

³⁷ CRPRS, Capítulo VII, §42, *Sujeto de la volición*, pág. 205. UVWSZG, Siebentes Kapitel, §42, *Subjekt des Wollens*, Seite 160.

³⁸ Todos estos temas serán la base de *El mundo como voluntad y representación*.

³⁹ CRPRS, Capítulo I, §3, *Utilidad de esta investigación*, pág. 31. UVWSZG, Erstes Kapitel, §3, *Nutzen dieser Untersuchung*, Seite 15. CRPRS, Capítulo II, §6, *Resumen de las principales enseñanzas del principio de razón suficiente dadas hasta ahora*, pág. 36. UVWSZG, Zweites Kapitel, §6, *Erste Aufstellung des Satzes und Unterscheidung zweier Bedeutungen desselben*, Seite 20.

⁴⁰ Allí Schopenhauer increpa a Kant por no discriminar con precisión estos dos tipos de representaciones. Según Schopenhauer, esta falta de claridad en la precisión sobre lo que es un concepto, y las contradictorias definiciones de entendimiento y razón son las partes en donde la *Crítica de la razón pura* decae en rigor. Consúltese la *Crítica de la filosofía kantiana*.

⁴¹ Quedando de lado el principio de razón del ser y el principio de razón suficiente de la motivación.

⁴² CRPRS, Capítulo II, §7, *Descartes*, pág. 41. UVWSZG, Zweites Kapitel, §7, *Cartesius*, Seite 23.

⁴³ Como el mismo Kant, para Schopenhauer el mundo es uno de los temas capitales de la metafísica. Sin embargo, para Kant el mundo es una *idea trascendental de la razón* mientras que para Schopenhauer el mundo es un concepto.

⁴⁴ "El paralogismo lógico (*logische Paralogismus*) es una incorrección del silogismo desde el punto de vista de su forma, sea cual sea su contenido. Un paralogismo trascendental (*transzendentaler Paralogismus*) posee un fundamento trascendental consistente en que induce a inferencias formalmente incorrectas. Así pues, semejante falacia tiene que basarse en la naturaleza de la razón humana y conllevar una ilusión inevitable, aunque no insoluble" (Kant, CRP, pág. 328. KRV, Seite 420).

⁴⁵ De acuerdo al principio de razón suficiente del conocer: "Como tal enuncia que, si un juicio tiene que expresar un conocimiento, debe tener una razón suficiente; en virtud de esta propiedad recibe el

predicado de verdadero" (CRPRS, Capítulo V, §29, *Principio de razón suficiente del conocer*, págs. 158-159. UVWSZG, Fünftes Kapitel, §29, *Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens*, Seiten 121-122).

⁴⁶ Este término es una infeliz expresión. Aquí se lo utiliza para satirizar la incoordinación existente entre el orden de la lógica (representaciones abstractas) y el orden empírico (representaciones empíricas). Sobre este desencuentro Schopenhauer insiste a lo largo de todo su opúsculo. Esta misma confusión será la que Schopenhauer le señale a Kant en su *Crítica de la filosofía kantiana*.

⁴⁷ CRPRS, Capítulo V, §33, *Verdad metalógica*, págs. 162-164. UVWSZG, Fünftes Kapitel, §33, *Metalogische Wahrheit*, Seiten 124-126.

⁴⁸ CRPRS, Capítulo V. *De la segunda clase de objetos para el sujeto y forma del principio de razón suficiente que reina en ella*, §26-§34, págs. 148-188. UVWSZG, Fünftes Kapitel. *Ueber die zweite Klasse der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrschende Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde*, §26-§34, Seiten 113-146.

⁴⁹ CRPRS, Capítulo II, §6, *Resumen de las principales enseñanzas del principio de razón suficiente dadas hasta ahora*, págs. 34-38. UVWSZG, Zweites Kapitel, §6, *Erste Aufstellung des Satzes und Unterscheidung zweier Bedeutungen desselben*, Seite 18-21

⁵⁰ A respecto consúltase el apartado 3.1.

⁵¹ Recordemos que Schopenhauer plantea una identidad entre el *sujeto volente* (*Subjekt des Willens*) y el *sujeto cognoscente* (*erkennenden Subjekt*) (CRPRS, Capítulo VII, §42, *Sujeto de la volición*, pág. 205. UVWSZG, Siebentes Kapitel, §42, *Subjekt des Willens*, Seite 160).

⁵² Al respecto consúltase el apartado 3.1.

⁵³ Al respecto consúltase el apartado 3.1.

⁵⁴ Gran parte de estas cuestiones serán trabajadas en los próximos capítulos.

⁵⁵ Para mayores precisiones sobre las connotaciones de la *metafísica* en Schopenhauer, consúltase EMVR, Tomo I, Libro IV, §58, pág. 417; Tomo II, Complementos al Libro I, Primera parte, Cap. 1, págs. 17, 25 y 29; Segunda parte, Cap. 17, págs. 157-184. DWWV, Band 1: Viertes Buch, §58, Seite 453. Band 2, *Ergänzungen zum ersten Buch*, Erste Hälfte: Kap. 1, Seiten 19, 28 und 34. Zweite Hälfte: Kap. 17, *Das metaphysische Bedürfnis des Menschen*, Seiten 209-247.

⁵⁶ EMVR, Tomo II, Complementos al Libro I, Segunda parte, Cap. 17, *Sobre la necesidad metafísica del hombre*, pág. 161. DWWV, Band 2, *Ergänzungen zum ersten Buch*, Zweite Hälfte, Kap. 17, *Das metaphysische Bedürfnis des Menschen*, Seite 215.

⁵⁷ EMVR, Tomo II, Complementos al Libro I, Segunda parte, Cap. 17, *Sobre la necesidad metafísica del hombre*, pág. 180. DWWV, Band 2, *Ergänzungen zum ersten Buch*, Zweite Hälfte, Kap. 17, *Das metaphysische Bedürfnis des Menschen*, Seite 241.

⁵⁸ Las perspectivas filosóficas que parten tanto del objeto como del sujeto fueron consideradas por Schopenhauer como erróneas ya que no advertían lo que él consideraba como fundamental en relación con la concepción de conocimiento: la estructura trascendental del conocimiento. Ésta supone una relación necesaria y correspondiente entre sujeto y objeto. Para Schopenhauer, la mera presencia de uno de estos implica la presencia del otro. Véase: EMVR, Tomo I, Libro I, §7, págs. 108-118. DWWV, Band 1, *Erstes Buch*, §7, Seiten 64-77.

⁵⁹ Véase EMVR, Tomo I, Libro I, §7, págs. 108-118. Tomo II, Complementos al Libro I: Primera parte, Cap. 1, *El punto de vista idealista*, págs. 22-26; Cap. 4, *Del conocimiento a priori*, págs. 54-55; Segunda parte, Cap. 17, *Sobre la necesidad metafísica del hombre*, págs. 157-184. DWWV, Band 1, *Erstes Buch*, §7, Seiten 64-77. Band 2, *Ergänzungen zum ersten Buch*, Erste Hälfte, Kap. 1, *Zur idealistischen Grundansicht*, Seiten 25-30; Kap. 4, *Von der Erkenntnis a priori*, Seiten 68-69. Zweite Hälfte, Kap. 17, *Das metaphysische Bedürfnis des Menschen*, Seiten 209-247.

⁶⁰ De allí el nombre del capítulo: *La necesidad metafísica del hombre*.

⁶¹ EMVR, Tomo II, Complementos al Libro I, Segunda parte, Cap. 17, *Sobre la necesidad metafísica del hombre*, pág. 162. DWWV, Band 2, *Ergänzungen zum ersten Buch*, Zweite Hälfte, Kap. 17, *Das metaphysische Bedürfnis des Menschen*, Seite 215.

⁶² EMVR, Tomo II, Libro I, Segunda parte, Cap. 17 *Sobre la necesidad metafísica del hombre*, pág. 180. DWWV, Band 2, *Ergänzungen zum ersten Buch*, Zweite Hälfte, Kap. 17, *Das metaphysische Bedürfnis des Menschen*, Seite 241.

⁶³ EMVR, Tomo II, Complementos al Libro I, Segunda parte, Cap. 17, *Sobre la necesidad metafísica del hombre*, pág. 180. DWWV, Band 2, *Ergänzungen zum ersten Buch*, Zweite Hälfte, Kap. 17, *Das metaphysische Bedürfnis des Menschen*, Seite 241.

⁶⁴ Consúltase: para la *filosofía* las definiciones dentro del apartado 1.1.1, también el desarrollo que se hace en los sub-apartados: 1.1.1.1, 1.1.1.2 y 1.1.1.3; sobre todo éste último. Para la *metafísica*, las definiciones dentro del apartado 1.1.5, sobre todo el desarrollo que se hace en los sub-apartados 1.1.5.1 y 1.1.5.2.

⁶⁵ Esto figura en el apartado 1.1.5.2.

⁶⁶ Apartados 1.1.1.1 y 1.1.5.1 para cada término respectivamente.

⁶⁷ Específicamente consúltase el apartado 1.1.5.2.

⁶⁸ Específicamente consúltase el apartado 1.1.5.2.

⁶⁹ Específicamente consúltase el apartado 1.1.5.2.

⁷⁰ Específicamente consúltase el apartado 1.1.5.2.

⁷¹ OC, 1923a, Tomo XVIII, pág. 231. GW, 1923a, Dreizehnter Band, Seite 211.

⁷² Dice Freud en el mencionado artículo para la enciclopedia: "Pues bien; este psicoanálisis era, en primer lugar, un *arte de la interpretación (Kunst der Deutung)*..." (OC, 1923a, Tomo XVIII, pág. 235. GW, 1923a, Dreizehnter Band, Seite 215). El resaltado y la cita en alemán son agregados míos. Para consultar una lograda definición de "interpretación" (Deutung), nos servimos del *Diccionario de Psicoanálisis* de Roudinesco y Plon (1998): "Término tomado del vocabulario corriente, y utilizado por Sigmund Freud en *La interpretación de los sueños* para explicar el modo en que el psicoanálisis puede dar una significación al contenido latente del sueño, a fin de sacar a luz el deseo inconsciente del sujeto. Por extensión, el término designa toda intervención psicoanalítica que apunta a hacer comprender al sujeto la significación inconsciente de sus actos o de su discurso, puesta de manifiesto por una palabra, un lapsus, un sueño, un acto fallido, una resistencia, a través de la transferencia, etc." (Roudinesco, Plon; 1998, pág. 537).

⁷³ OC, 1923a, Tomo XVIII, págs. 233-237. GW, 1923a, Dreizehnter Band, Seiten 213-217.

⁷⁴ "La experiencia mostró que la conducta más adecuada para el médico que debía realizar el análisis era que él mismo se entregase, con una *atención parejamente flotante*, a su propia actividad mental inconsciente, evitase en lo posible la reflexión y la formación de expectativas conscientes, y no pretendiese fijar particularmente en su memoria nada de lo escuchado; así capturaría lo inconsciente del otro paciente con su propio inconsciente" (OC, 1923a, Tomo XVIII, pág. 235. GW, 1923a, Dreizehnter Band, Seite 215).

⁷⁵ OC, 1923a, Tomo XVIII, pág. 231. GW, 1923a, Dreizehnter Band, Seite 211.

⁷⁶ "...el método de de interpretación de sueños que yo practico se aparta del método popular, famoso en la historia y la leyenda, de la interpretación por el simbolismo, y se aproxima al segundo, al «método de descifrado» (*«Chiffriermethode»*). Como éste, es una interpretación *en détail*, no *en masse*; como este, aprehende de antemano al sueño como algo compuesto, como un conglomerado de formaciones psíquicas" (OC, 1900, Tomos IV, pág. 125. GW, 1900, Zweiter und Dritter Banden, Seite 108). El resaltado y el agregado de los términos alemanes es mío.

⁷⁷ OC, 1900, Tomos IV, pág. 118-126. GW, 1900, Zweiter und Dritter Banden, Seiten 100-110.

⁷⁸ Esto es lo que Freud quiere decir cuando se refiere a "procesos anímicos difícilmente accesibles por otras vías".

⁷⁹ Al respecto consúltase el capítulo 2.2.

⁸⁰ En su momento en la Argentina, tanto David Liberman como posteriormente David Maldavsky han trabajado incansablemente en función de ofrecer soluciones operativas a estos problemas.

⁸¹ Roudinesco, Plon; 1998, págs. 699-700.

⁸² Carta del 13/02/1896. AAP: Briefe 41, Seite 168. CFF: Carta 87, pág. 182. El resaltado y el agregado de los términos alemanes es mío.

⁸³ Carta del 02/04/1896. AAP: Briefe 44, Seite 173. CFF: Carta 93, pág. 191.

⁸⁴ Carta del 02/04/1896. AAP: Briefe 44, Seite 173. CFF: Carta 93, pág. 191.

⁸⁵ Una traducción más ajustada del término alemán *metapsysiche* es su correspondiente castellano *metapsíquica*. Carta del 10/03/1898. OC: Carta 84, Tomo I, pág. 316. AAP: Briefe 84, Seite 262. CFF: Carta 160, pág. 329. El resaltado y el agregado de los términos alemanes es mío.

⁸⁶ Carta del 10/03/1898. OC: Carta 84, Tomo I, pág. 316. AAP: Briefe 84, Seite 262. CFF: Carta 160, pág. 329. El resaltado y el agregado de los términos alemanes es mío.

⁸⁷ OC, 1901, Tomo VI, pág. 251. GW, 1901, Band, Seite 288. El resaltado y agregado en alemán son míos.

⁸⁸ OC, 1915c, Tomo XIV, pág. 178. GW, 1915c, Zehnter Band, Seite 281. El resaltado y el agregado de los términos alemanes es mío.

⁸⁹ OC, 1920a, Tomo XVIII, pág. 7. GW, 1920a, Dreizehnter Band, Seite 3. El resaltado y el agregado de los términos alemanes es mío.

⁹⁰ "Lo que sigue es *especulación (Spekulation)*, a menudo de largo vuelo, que cada cual estimará o desdenará de acuerdo con su posición subjetiva" (OC, 1920a, Tomo XVIII, pág. 24. GW, 1920a, Dreizehnter Band, Seite 23). El resaltado y el agregado de los términos alemanes es mío.

⁹¹ Esto muestra una clara lucidez epistemológica por parte de Freud.

⁹² Consúltense los siguientes apartados: para *psicoanálisis* el 1.2.1.1, para *metapsicología* el apartado 1.2.2.2.

⁹³ Véanse los apartados 1.2.1.4 y 1.2.2.2 respectivamente para cada término.

⁹⁴ Véanse los apartados 1.2.1.4 y 1.2.2.2 respectivamente para cada término.

⁹⁵ Véanse los apartados 1.2.1.4 y 1.2.2.2 respectivamente para cada término.

⁹⁶ Véase dentro del apartado 1.1.1, los sub-apartados: 1.1.1.1, 1.1.1.2 y 1.1.1.3.

⁹⁷ Véase el apartado 1.2.1.2.

⁹⁸ Consúltense los apartados 1.1.1.1 para *filosofía* y 1.1.5.1 para *metafísica*.

⁹⁹ Consúltense los apartados 1.1.1.1 para *filosofía* y 1.1.5.1 para *metafísica*.

¹⁰⁰ Consúltense los apartados 1.2.1 y 1.2.1.1.

¹⁰¹ Consúltense el apartado 1.2.1.

¹⁰² Apartado 1.1.

¹⁰³ Apartado 1.2.1.

¹⁰⁴ Véase el apartado 1.1.2.

-
- ¹⁰⁵ Véase el apartado 1.2.1.1.
¹⁰⁶ Consúltense el apartado 1.1.1.2.
¹⁰⁷ Consúltense el apartado 1.2.1.1.
¹⁰⁸ Consúltense el apartado 1.1.1.2.
¹⁰⁹ Consúltense el apartado 1.2.1.1.
¹¹⁰ Véase el apartado 1.1.1.2.
¹¹¹ Consúltense el apartado 1.2.1.4.
¹¹² Véanse los apartados 1.2.1.3 y 1.2.1.4.
¹¹³ Véanse los apartados 1.2.1.3 y 1.2.1.4.
¹¹⁴ Consúltense los apartados 1.1.1.3, 1.1.2 y 1.1.4.
¹¹⁵ Consúltense el apartado 1.2.1.2.
¹¹⁶ Véase el apartado 1.1, específicamente el 1.1.1.
¹¹⁷ Véase el apartado 1.2.2.
¹¹⁸ Véase el apartado 1.1.1.
¹¹⁹ Consúltense el apartado 1.2.2.
¹²⁰ Consúltense el apartado 1.1.1.2.
¹²¹ Consúltense el apartado 1.2.2.
¹²² Véanse los apartados 1.1.1.2 y 1.1.1.3.
¹²³ Véase el apartado 1.2.2.
¹²⁴ Véanse los apartados 1.1.5.1. y 1.1.1.
¹²⁵ Véase el apartado 1.2.2.
¹²⁶ Véase el marco teórico.
¹²⁷ Véase el marco teórico.
¹²⁸ Esta conclusión ha sido extraída del desarrollo de este mismo capítulo.
¹²⁹ Esta conclusión ha sido extraída del desarrollo de este mismo capítulo.

Capítulo 2

Representación y realidad

2. Introducción

Luego de establecer las relaciones entre *filosofía y metafísica* en la obra de Schopenhauer, y *psicoanálisis y metapsicología* en Freud - conceptos que enmarcan y caracterizan los fundamentos epistemológicos de los sistemas de ambos-, analizaremos las concepciones de *realidad y representación* tal como se dan en las obras de uno (2.1) y otro (2.2). Si bien en el capítulo anterior se trabajó sobre los conceptos que enmarcaban epistemológicamente el quehacer de los sistemas de ambos en líneas generales, en este capítulo se trabajará sobre aquellos conceptos con los que estos pensadores concibieron la consistencia de la *realidad*. El análisis de los términos *representación y realidad* nos permitirá entender con mayor precisión la manera en que Schopenhauer y Freud materializaban sus propuestas filosófica y psicoanalítica respectivamente.

La concepción de *realidad* resultará definitiva para tener claridad sobre los términos y dimensiones de la perspectiva que implica a las afirmaciones empíricas y a las teóricas de estos autores. Es importante resaltar que el término emblemático correspondiente a un nivel de afirmación epistemológica I —empírica—, es la *representación*. Pero como también veremos, una consideración teórica de la *representación* implica complicaciones de las que deberemos dar cuenta y a partir de las cuales surgen significativas diferencias entre Schopenhauer y Freud. Por su parte, el término *realidad* presenta en ambos sistemas un curioso desdoblamiento: la *realidad (Realität)* en Schopenhauer y la *realidad material (äußeren Realität)* en Freud, se refieren conceptualmente a la *realidad* en el sentido de "lo que se presenta". Del mismo modo que en la *representación*, este registro empírico no nos indica que la *realidad*, tal como es concebida en un nivel de afirmación empírica (nivel epistemológico I), resulte en definitiva algo

confiable. Justamente por la existencia de elementos que complejizan el registro teórico de la concepción de la *realidad* es que las cosas cambian: con sus términos *realidad* (*Realität*) y *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*) Schopenhauer introduce una dualidad necesaria. La *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*) implica una concepción metafísica de la realidad, esto es: un sustento que halla su sentido más allá de lo observado. De manera análoga, con el término *realidad psíquica* (*Psychische Realität*) Freud se refiere a la naturaleza inconsciente de la constitución de la *realidad* en el aparato psíquico complejizando el estatuto de la *realidad* vista desde una dimensión teórica. Tanto en el caso de Schopenhauer con sus conceptos *realidad* (*Realität*) y *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*), como también Freud con sus términos *realidad material* (*äußeren Realität*) y *realidad psíquica* (*Psychische Realität*), se impone esclarecer en qué consisten estas dualidades, necesitando definir el estatuto de estas dos vertientes de la *realidad*: por un lado aquella que apunta hacia una serie de afirmaciones netamente teóricas (nivel epistemológico III) desde la que se define la concepción epistemológica de la *realidad*, y por otra parte aquella otra vertiente que nos ofrece un nivel de afirmación empírico (nivel epistemológico I), que se refiere al conocimiento directo de la *realidad*.

2.1. La representación y la realidad en Schopenhauer

En el apartado que sigue a continuación (2.1) me remitiré a las concepciones de *representación* (2.1.1) y *realidad* (2.1.2) en la obra de Schopenhauer. Lo que *a priori* podría entenderse como una mezcla de dos asuntos –el de la *representación* y el de la *realidad*–, resultan dos caras de una misma moneda: para Schopenhauer la *realidad* es concebida y/o percibida por un sujeto en términos de *representación*.

En el pensamiento de Schopenhauer la *representación* (*Vorstellung*) es el conocimiento que un sujeto posee para sí. La *representación* es el producto de una percepción por parte de un sujeto. De esa percepción resulta una *representación* (*Vorstellung*): un conocimiento resultante del encuentro entre un sujeto y un objeto¹. Esta combinatoria introduce una caracterización de la *realidad*: en un principio la captación de una *realidad* se definiría como aquello que un sujeto se representa; a esto se refiere con la categórica afirmación que inaugura su *obra magna*: "El mundo es mi representación"².

Aunque apenas estemos en el principio, Schopenhauer entiende que desde esta afirmación ya existe un problema que se irá desarrollando a lo largo de su sistema: cuál es la función que la *representación* cumple para el sujeto y cuál es la relación que ésta sostiene con aquello que es representada. Sin más se podría decir que sin quererlo nos encontramos frente a un gran problema filosófico: ¿cuál es la relación entre *representación* y *realidad*? En este primer capítulo de su obra³, Schopenhauer discute con Descartes, Berkeley, Kant, Jones, etc. Más allá de la importancia de los nombres citados, lo nos que trae a colación no consiste únicamente en disputas sobre la concepción de la *realidad*; más bien, lo que nuestro filósofo hace es categorizar una línea de filiación filosófica: tanto la filosofía cartesiana (Descartes), como la irrealidad del mundo más allá de la representación (Berkeley), el conocimiento del fenómeno y sus límites (Kant), o la metafísica vedanta (Jones); todos estos planteos coinciden en que:

"(...) la materia (...) no es esencialmente independiente de la percepción mental, dado que la existencia y perceptibilidad son términos intercambiables"⁴.

Y agrega: "Estas palabras expresan satisfactoriamente la compatibilidad de la realidad empírica con la idealidad trascendental"⁵. En este punto Schopenhauer señala una relación de identidad entre *realidad* y *representación*.

Se podría sintetizar del siguiente modo la primera parte del problema: el mundo es mi representación o el problema del fenómeno. Schopenhauer lo resuelve estableciendo una relación de identidad entre *representación* y *realidad*. La otra parte del problema nos remitirá a la consideración del *mundo como voluntad de vivir*, esto significa, avanzar sobre el territorio de lo *noumenal*, territorio que Kant no quiso abordar. Y es aquí en donde Schopenhauer apela a la metafísica para interpretar lo *noumenal*. En el cuadro II.2.1 se expone una sinopsis sobre las relaciones lógicas entre *representación* y *realidad*, y *representación* y *voluntad de vivir*⁶

Cuadro II.2.1
Fenómeno y nóúmeno en Schopenhauer

Fenómeno	Noúmeno
Mundo como representación	Mundo como voluntad
Relación de identidad entre representación y <i>realidad</i> (<i>Realität</i>).	Relación de diferencia entre voluntad y <i>realidad</i> (<i>Realität</i>).

De acuerdo a lo expuesto por Schopenhauer en el inicio mismo de su obra⁷, podemos decir que la *realidad* sigue dos órdenes, es decir, puede ser entendida en al menos dos sentidos: el orden del *mundo como representación* (fenómeno) y el orden del *mundo como voluntad* (noúmeno). El problema que plantea –y querrá responder– es cómo se llega al conocimiento del *mundo como voluntad de vivir* ya que ésta última se encuentra en una relación de exclusión con el orden de la *representación*. En tanto categorías gnoseológicas y filosóficas, *fenómeno* y *noúmeno* se

excluyen mutuamente⁸. Para resolver este asunto Schopenhauer establecerá dos órdenes para la concebir la *realidad* y dos órdenes correspondientes para la *representación*: el orden del *mundo como representación* obedecerá a razones (*principio de razón suficiente* [*Satz vom zureichenden Grunde*]) gnoseológicas; mientras que el orden del *mundo como voluntad* responderá a motivos ontológicos y metafísicos. Cuando me refiero a dos órdenes, me estoy remitiendo a dos modos diferentes de concebir un mismo asunto. Véase el cuadro II.2.2.

Cuadro II.2.2

Concepción epistemológica de la representación y la realidad en Schopenhauer

Concepción epistemológica de la representación y la realidad El mundo como voluntad y representación		
Mundo como representación		Mundo como voluntad
Concepción gnoseológico-metafísica ⁹ .	Concepción epistemológica	Concepción ontológico-metafísica.

Entonces: la *representación* es un término con implicancias gnoseológicas por una parte (el mundo como representación), y ontológico-metafísicas por otra parte (el mundo como voluntad). De esta discriminación resultarán dos registros que, a su vez, no sólo nos permitirán establecer la diferencia entre ambas formas de concebir la *representación*, sino que también incidirá sobre el modo de concebir a la *realidad*. La *representación* en su mera función gnoseológica (fenómeno) es la resultante de la articulación entre un sujeto y un objeto. La *representación* desde el otro registro (noumenal) -registro ontológico-metafísico-, no es otra cosa que la captación de una ilusión material por parte de un sujeto según las

condiciones del principio de individuación. De este modo se caracterizan el *ser* y *función* de la representación: la *función* de la *representación* es la del conocer; el *ser* o *consistencia* de la *representación* es la *ilusión* (*Velo de Maya*).

Si se traslada esta distinción entre *función* y *ser* de la *representación*, hacia la *realidad*, nos encontraremos con una caracterización similar: *realidad* (*Realität*) y *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*). Esta dualidad será indicada por Schopenhauer en su lengua materna -alemán, cuestión que en español y otras lenguas no existe-, encontrando dos modos de referencia a la *realidad*: *realidad* como mera *realidad* (*Realität*), o *realidad* como *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*). Schopenhauer opta por el segundo término para dar cuenta de la *esencia de la realidad y del mundo*, el término *Wirklichkeit*¹⁰:

"Por eso al conjunto de todo lo material¹¹ se le llama en alemán con sumo acierto *Wirklichkeit*, «realidad efectiva», una palabra mucho más significativa que el vocablo alemán *Realität* o «realidad» a secas"¹².

Para Schopenhauer la verdadera esencia de la realidad del mundo (registro ontológico y metafísico), es precisamente la materia que se da en la simultaneidad del tiempo, el espacio y la causalidad: "la esencia de la materia es el obrar"¹³. Esta acepción ontológico-metafísica de la *realidad* queda del lado del *mundo como voluntad*. La *representación* (*Vorstellung*) captará lo que pueda de esta *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*) configurando un orden gnoseológico de *realidad* (*Realität*) subjetiva. Por esto Schopenhauer concibe a la *realidad* (*Realität*) como mera ilusión. Lo aparente fenoménico es lo que se nos actualiza en el acto del conocimiento, de donde recortamos los objetos cognoscibles; esta noción se ajusta a la de *realidad* en tanto *Realität*. Sin embargo, sólo podemos comprender la concepción de conocimiento de Schopenhauer advirtiéndole que la esencia de la realidad del mundo (material) es *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*)¹⁴, de la cuál el sujeto capta una *realidad* (*Realität*) en un registro meramente gnoseológico que conforma su *representación* (*Vorstellung*). Consúltese el cuadro II.2.3.

Cuadro II.2.3

Concepción epistemológica de la realidad en Schopenhauer

	Representación	Realidad
Concepción gnoseológica	Caracteriza la función de la representación: funciona como velo.	<i>Realität</i>
Concepción ontológico-metafísica	Caracteriza ontológicamente a la representación: es velo, es ilusión.	<i>Wirklichkeit</i>

Estas tesis sobre la *realidad* y la *representación* desembocan en un supuesto simultáneamente gnoseológico, ontológico y metafísico, supuesto fundamental en el pensamiento de Schopenhauer: *el mundo es voluntad de vivir objetivada*¹⁵. La *voluntad de vivir* es aquel principio dinámico que subyace a esta *realidad efectiva* (véase el capítulo 3.1). De este modo el acto del conocimiento se torna una actualidad en la que convergen la actividad del sujeto y el mundo como voluntad objetivada. Como vemos una y otra vez cuando hablemos de cualquier cuestión referida al mundo siempre acabamos en el principio axiomático de Schopenhauer: la *voluntad de vivir* como esencia del mundo; esto no implica que toda su originalidad se agote allí.

Podríamos preguntarnos, ¿qué es la *representación* al margen de la *voluntad de vivir*? Una buena definición podría ser: la *representación* es lo que el sujeto de conocimiento percibe en tanto *voluntad objetivada*. La *representación* en un sentido genérico es para Schopenhauer un término gnoseológico, ontológico y metafísico. La *realidad* que plantea consiste en que el hombre vive en *el sueño del mundo y la vida* (mundo como voluntad objetivada); esto es lo que percibimos a través del *principio de razón suficiente* (mundo como representación). Schopenhauer no se refiere a lo fenoménico como irreal; más bien, lo fenoménico es, en su vertiente más ontológica, *realidad efectiva*: un efecto de la *voluntad de vivir*. Se sistematizará lo enunciado estudiando primero la consistencia de la

representación (2.1.1), para luego pasar a la consideración de la *realidad* (2.1.2).

2.1.1. La representación (Vorstellung) en Schopenhauer

Estudiaremos en detalle el sentido y la importancia que poseen en cada caso las diversas concepciones de la *representación* en Schopenhauer, estableciendo qué es lo que caracteriza a este término y de qué modo según la perspectiva que se esté estudiando: la *representación* en un sentido meramente gnoseológico o en un sentido ontológico-metafísico. Primero realizaré una consideración general sobre la *representación* desde su definición tal como figura en *El mundo como voluntad y representación* (2.1.1.1), luego ahondaré sobre la concepción de la *representación* como *fenómeno* (2.1.1.2), posteriormente estudiaré la concepción de *representación* como *Velo de Maya* (2.1.1.3.), para concluir con una comparación entre ambas concepciones de *representación* (2.1.1.4). Más adelante haré un comentario sobre la clasificación de los tipos de *representación* en Schopenhauer: la intuitiva y la abstracta (2.1.1.5).

2.1.1.1. Importancia de la representación en la obra de Schopenhauer

Como ya se dijo, Schopenhauer inicia *El mundo como voluntad y representación* hablando de la *representación* del siguiente modo:

“«El mundo es mi representación»: esta es la verdad válida para cada ser que vive y conoce, aunque tan solo el hombre pueda llegar a ella en la consciencia reflexiva y abstracta, tal como lo hace al asumir la reflexión filosófica (...) todo lo que existe para el conocimiento, el mundo por entero por tanto, sólo es objeto en relación con el sujeto, intuición del que intuye, en una palabra, *representación*”¹⁶.

Seis años después de concluir su tesis doctoral *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813), Schopenhauer opta por

comenzar su trabajo fundamental hablando de gnoseología. ¿Por qué? ¿A qué se deberá tal "necesidad de un rodeo epistemológico"?¹⁷. Se podría responder a esta pregunta según dos cuestiones básicas: 1. En principio porque *El mundo como voluntad y representación* se inicia como una suerte de continuación de su tesis doctoral. 2. No menos importante, el filósofo sigue a su maestro: si Kant establece el orden de su *Crítica de la razón pura* partiendo de la *Estética trascendental*; para llegar a la *voluntad de vivir* Schopenhauer partirá de la *representación*. Para éste resultará fundamental dejar en claro su punto de partida, y esto lo logrará mostrando los puntos que lo emparentan a Kant y los que lo separan del mismo. Si bien la *necesidad de rodeo epistemológico* obedece a ciertas condiciones de la exposición para una mayor claridad de su propuesta filosófica, también existe una imperiosa necesidad del mismo Schopenhauer en su propia necesidad de diferenciarse de los "otros poskantianos" (Fichte, Schelling y Hegel). Para Schopenhauer estos siguen la doctrina kantiana en sus defectos, cuestión que, según nuestro filósofo los condena desde sus filosofías¹⁸.

Para comenzar su obra necesitará primero establecer en qué puntos ha quedado trabada la filosofía de la época y cómo deberá ser retomada; por estos motivos parte del idealismo trascendental, gran logro que Kant había declarado en su filosofía: el conocimiento presupone una estructura trascendental que consta de una dupla inseparable y necesaria de sujeto y objeto. A partir de la *representación* que un sujeto se hace de un objeto, Schopenhauer se va a preguntar sobre la relación entre el sujeto y el mundo, sobre las condiciones del conocimiento del mundo por parte del sujeto, sobre la estructura del conocimiento, etc. Por todas estas razones su punto de partida se constituye desde la *representación*¹⁹ (*Vorstellung*), que no es más que lo que un sujeto rescata en su encuentro con el mundo. Como buen discípulo de Kant, Schopenhauer considerará en una primera instancia a la *representación* desde su aspecto exclusivamente gnoseológico: la *representación* schopenhaueriana será el fenómeno kantiano. Sin embargo, para Schopenhauer, Kant es un punto de partida, no un punto de llegada. Para arribar a un concepto acabado de la *representación* en Schopenhauer, deberemos realizar un recorrido peculiar que nos llevará a la pregunta por el estatuto ontológico de la misma.

Si para Schopenhauer no tiene sentido establecer una mecánica tan precisa y sofisticada como la que Kant desarrolla en su *Crítica de la razón pura* –recordemos que Schopenhauer se refiere particularmente a la parte que sigue a la *Estética trascendental*–, es porque esta tarea implicaría la introducción de una serie de artificios innecesarios y no explicativos que, en última instancia, no darán acabada cuenta de la estructura ni de los fundamentos del conocimiento humano.

2.1.1.2. Concepción gnoseológica de la representación: el fenómeno

Lo que para Schopenhauer caracteriza a la *representación* son, en principio, las mismas características del fenómeno kantiano; de la *Estética trascendental* rescata el apriorismo de tiempo y espacio como condiciones subjetivas fundamentales de la *sensibilidad* (*Sinnlichkeit*). En relación con las funciones del *entendimiento* (*Verstand*), establece una diferencia esencial con Kant: la intervención de la causalidad tendrá un rol protagónico como facultad exclusiva del *entendimiento*. Schopenhauer se separa de Kant –ya en la *Crítica de la filosofía kantiana* expone minuciosamente cómo es que piensa él que la única categoría del *entendimiento* válida es la de causalidad, desechando el resto de las categorías, y erigiéndola en la esencia y única función del mismo. De este modo, a diferencia de Kant, la *representación* estará constituida por el trípode de tiempo, espacio y causalidad; condiciones que hacen posible a la *materia* (*Materie*) y la *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*)²⁰. Si nos remitimos a un plano exclusivamente gnoseológico –el mundo como representación–, podemos entender cómo la *representación* cumple una mera función cognoscitiva: las condiciones del *principio de individuación* nos remiten a una dimensión en la que el conocimiento es posible. Sin embargo, el hecho de que estas coordenadas expliquen las formas en que el sujeto humano puede representarse al mundo, ni por asomo responde a la pregunta por el *qué* o el *cómo* del mundo. Schopenhauer es justo con Kant: reconoce que hasta allí habría avanzado el filósofo de Königsberg:

"Si queremos ir más allá de esta representación, entonces planteamos la pregunta por cosa en sí, cuya respuesta es el tema de toda mi obra, al igual que de toda la metafísica en general"²¹.

A partir de aquí Schopenhauer avanzará en la dirección que le permitirá incursionar por el territorio de lo *noumenal*, intentando así explicar la esencia del mundo, incluida la función de la *representación*.

2.1.1.3. Concepción ontológica de la representación: el Velo de Maya

He caracterizado la consistencia de la *representación* tal como para Schopenhauer se presenta en la vida cotidiana. También he dicho que le interesaba que la consideración de la esencia del mundo -en conceptos abstractos y universales- fuese el objeto de la filosofía. Responde a esta última inquietud la introducción de la noción oriental *Velo de Maya* como caracterización del conocimiento y en particular de la *representación*. Schopenhauer resuelve el problema de la naturaleza, esencia y función de la *representación* definiéndola "como velo de la ilusión"²². De este modo, queda a la vista cómo el término *representación* resulta válido desde una vertiente gnoseológica, aunque la novedad de que la *representación* sea el *velo de la ilusión* le imprimirá a la esencia de la misma una impronta ontológico-metafísica. El aspecto gnoseológico da cuenta de la *representación* como resultante de la relación entre un sujeto y el mundo; el aspecto ontológico-metafísico explicará el ser y función de la *representación*. Por todo esto, el conocimiento es *Velo de Maya*, mundo de la apariencia:

"«Maya, el velo de la ilusión, es quien cubre los ojos del mortal y le hace ver un mundo del cual no puede decirse lo que es ni tampoco lo que no es; pues Maya se asemeja al sueño, se asemeja a ese resplandor del sol sobre la arena que hace al caminante tomarla desde lejos por agua o a esa cuerda arrastrada por el suelo que el caminante confunde con una serpiente» (Estos símiles se repiten en innumerables pasajes de los *Veda* y los *Purana*). Pero aquello a lo que aluden todos ellos y de lo cual hablan no es sino lo que estamos considerando justamente ahora: el mundo como representación, sometido al principio de razón"²³.

Desde esta otra perspectiva, la afirmación, "el mundo es mi representación" responderá a la consistencia ontológico-metafísica del mundo: el mundo de la apariencia y la ilusión. Aunque el conocimiento se nos dé según ciertas "condiciones kantianas", su consistencia no lo convierte en fiable, ya que todo lo que conozco, *mi representación*²⁴, es en definitiva *Velo de Maya*.

2.1.1.4. Comparación entre ambas concepciones de representación

A continuación estableceremos una comparación que nos servirá a modo de síntesis entre la representación en su concepción *gnoseológica* (*representación* como modalidad de conocimiento), y la representación en su función *ontológico-metafísica* (*representación* como *Velo de Maya*).

Los primeros 3 ítems de comparación (1, 2 y 3), presentan ciertas diferencias en torno a la concepción epistemológica de la *representación* de acuerdo a lo ya expuesto. El primer punto de comparación responde a las diferencias inherentes a los marcos de referencia con relación al *mundo* (1): mundo como representación (1)²⁵ y mundo como voluntad (1)²⁶. El segundo punto hace mención a las diversas concepciones epistemológicas de la *representación* desde dicho marco (2): gnoseológica (2)²⁷ y ontológico-metafísica (2)²⁸. Y el tercer ítem remite a las diversas funciones de la *representación* en tanto y en cuanto se las tome desde una concepción gnoseológica u ontológico-metafísica (3): la función de la *representación*, es decir, la *representación* en tanto y en cuanto es ésta la que aporta conocimiento (3)²⁹, y, por otra parte, la función del *Velo de Maya* como velo de la esencia del mundo (3)³⁰.

En relación con las similitudes, lo referido a la consistencia (4) y a la configuración (5) de la *representación*, ambas categorías resultan similares, lo único que allí cambia es el marco epistemológico de concepción de la misma (o sea, las características referidas en los puntos 1, 2 y 3): la *representación* siempre se da bajo el principio de individuación, o sea bajo las

condiciones del *principio de razón suficiente* (en este caso puntual la *causalidad*), el tiempo y el espacio (5)³¹. Del mismo modo, de acuerdo a una concepción gnoseológica o una concepción ontológico-metafísica, en ambos casos siempre cumple la función ontológico-metafísica de *velo* (4)³². Véase el cuadro II.2.4.

Cuadro II.2.4
Concepción epistemológica de la representación en Schopenhauer

Representación como modalidad de conocimiento	Término	Representación como Velo de Maya
1. Mundo como representación.	1. Diferentes marcos de referencia en relación al mundo.	1. Mundo como voluntad.
2. Gnoseológica (Nivel epistemológico I).	2. Diversas concepciones epistemológicas.	2. Ontológico-metafísica (Nivel epistemológico III).
3. Conocimiento.	3. Diversas funciones.	3. Velo de la esencia del mundo.
4. Es ilusorio.	4. Consistencia similar.	4. Es ilusorio.
5. Tiempo, espacio y causalidad.	5. Configuración similar.	5. Tiempo, espacio y causalidad.

2.1.1.5. Representaciones intuitivas y abstractas

Más allá de la precisión epistemológica, Schopenhauer establece una diferencia en las *representaciones* según sus funciones: caracteriza un tipo de *representación intuitiva* y otra *abstracta*. Esta diferenciación responde a la lectura que realiza de la *Crítica de la razón pura* de Kant y los ajustes que hace sobre las definiciones de *entendimiento* (*Verstand*) y *razón* (*Vernunft*). *Sensibilidad* y *entendimiento* elaborarán conjuntamente a la *representación intuitiva* (*intuitiven Vorstellung*)³³, mientras que la *razón* será la encargada de producir la *representación abstracta* (*abstrakt Vorstellung*)³⁴.

De la *representación intuitiva* (*intuitiven Vorstellung*) Schopenhauer comenta: "...abarca todo el mundo visible o la experiencia completa, junto a sus condiciones de posibilidad"³⁵. En cambio, de la *representación abstracta* (*abstrakt Vorstellung*) refiere: "...constituyen tan solo una clase de representaciones, los *conceptos* (*Begriffe*); y sobre la faz de la tierra los conceptos son patrimonio exclusivo del hombre, cuya facultad para fraguarlos le distingue de todos los animales y es llamada desde antaño *razón* (*Vernunft*)"³⁶. Los *conceptos*³⁷ (*Begriffe*) serán las *representaciones abstractas* que toman su contenido de la intuición pero cuya esencia no es lo intuitivo ni lo concreto, más bien lo que caracteriza su esencia es que son abstractas y discursivas³⁸. Tal como se viene señalando, la distinción entre ambos tipos de *representación* responde más a las facultades cognitivas intervinientes (*sensibilidad, entendimiento y razón*), que a las características propias de la misma: en el caso de las *representaciones intuitivas* actúan *sensibilidad* (*Sinnlichkeit*) y *entendimiento* (*Verstand*), y para la producción de *representaciones abstractas* actúa la *razón* (*Vernunft*). La intervención de determinadas facultades cognitivas es lo que determina el tipo de *representación*. Se transcribe a continuación una bella metáfora con la que Schopenhauer ilustra la diferencia entre las *representaciones intuitivas* y las *abstractas* —cuestión que deja traslucir la acción de la *sensibilidad* y el *entendimiento* conjuntamente por un lado y la actividad de la *razón* por el otro:

"Tal como pasamos de la luz directa del sol a la luz refleja y prestada de la luna, pasamos de la representación intuitiva e inmediata, que se sustenta y garantiza por sí misma, a la reflexión, a los conceptos abstractos y discursivos de la razón, los cuales sólo poseen contenido a partir de aquel conocimiento intuitivo y en relación con él"³⁹.

Esta metáfora explicita que el contenido de los conceptos es originalmente materia de la intuición. Más allá de esta separación entre *representaciones intuitivas* y *conceptos*, Schopenhauer establecerá una subdivisión más fina entre dos tipos de *conceptos*: los *concretos* (*concreta*) y los *abstractos* (*abstracta*).

"Aquellos *conceptos (Begriffe)* que no remiten directamente al conocimiento intuitivo, sino sólo por la mediación de otro u otros conceptos, se denominan preferentemente *abstractos (abstracta)* y en cambio aquellos que clavan directamente su raíz en el conocimiento intuitivo se llaman *concretos (concreta)*"⁴⁰.

Lo que a Schopenhauer le interesa de toda esta clasificación es cómo se ubican las modalidades de conocimiento del sujeto humano tal como éstas se presentan⁴¹. Si bien el punto de partida de la concepción gnoseológica de Schopenhauer parte de la *Crítica de la razón pura*, él se encarga de caracterizar a la *sensibilidad*, el *entendimiento* y la *razón* desde su propia perspectiva filosófica. Se puede encontrar todo este desarrollo en el primer libro de *El mundo como voluntad y representación*, una ampliación de sus diferencias con Kant figuran en el apéndice de éste, la *Crítica de la filosofía kantiana*. A continuación se establece un cuadro sinóptico (Cuadro II.2.5) con las características más significativas de ambos tipos de *representación*.

Cuadro II.2.5

Comparación entre representación intuitiva y abstracta en Schopenhauer

Representación intuitiva (<i>Intuitiven Vorstellung</i>)		Representación abstracta (<i>abstrakt Vorstellung</i>)
<i>Representación intuitiva.</i>	Denominación.	<i>Representación abstracta o concepto.</i>
No posee diversas formas.	Clases y/o subtipos dentro del género.	Los conceptos pueden ser abstractos o concretos.
Tiempo, espacio y causalidad.	Condiciones que la producen.	Abstracción y discursividad.
Sensibilidad y entendimiento.	Facultades intervinientes.	Razón.

2.1.2. Realidad en Schopenhauer

A partir de la caracterización de la *representación* vista desde el mundo como representación y el mundo como voluntad, estableceré algunas puntualizaciones pertinentes sobre las concepciones de *realidad* en la filosofía de Schopenhauer. Como ha sido introducido en el apartado anterior, en la obra de éste el término *realidad* es bastante más complejo de lo que se supone *a priori*. Para algunos autores resulta más sencillo evitar la problematización y el correspondiente análisis de la concepción del término *realidad* en su sistema (un claro ejemplo de esto se advierte en el libro de Michel Henry, *La genealogía del psicoanálisis*⁴²). Para entender este problema de la *realidad* no es suficiente con recurrir al axioma teórico fundamental de su sistema: la *voluntad de vivir*. Un fino análisis de la concepción de *realidad* en su obra resultará esencial para comprender las características de su planteo metafísico sobre la misma. De hecho, si todo su sistema pudiese ser explicado desde la *voluntad de vivir*, encontraríamos una filosofía muy pobre y reducida; cuestión totalmente ajena al sistema metafísico del filósofo alemán. Sin embargo, Schopenhauer hizo ciertas puntualizaciones sobre la *realidad* que, si bien no son exhaustivas, son suficientes como para comprender que el estatuto de la misma en su filosofía posee una importancia esencial⁴³.

Lo primero que debe ser tenido en cuenta consiste en que su concepción del concepto de *realidad* se desprende necesariamente de la concepción del *mundo*: una concepción metafísica. Podemos apenas leer los primeros capítulos de *El mundo como voluntad y representación* para encontrar sus contundentes afirmaciones sobre la consistencia de la *representación* como *Velo de Maya* -tal como lo hemos visto en 2.1.1-. Cabe recordar que en la obra de Schopenhauer, *representación* y *realidad* coinciden en cierto registro (relación de identidad) y se divorcian en otro (relación de diferencia).

En el pensamiento sobre la *realidad* de Schopenhauer existe una bifurcación: por una parte es posible entender a la *realidad* directamente emparentada a la *representación*; sin embargo, por otra parte la *realidad* tendrá que ver con una consistencia que necesariamente debemos concebir

más allá de la misma *representación*. Estos dos sentidos de la *realidad* son referidos por Schopenhauer con los términos *realidad* (*Realität*) y *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*)⁴⁴. Partimos de la *representación* (*Vorstellung*) para llegar a las dos concepciones de *realidad* en Schopenhauer.

Dijimos que el término *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*) se remite a lo que es la consistencia de la *realidad* desde la perspectiva del mundo como voluntad. En efecto, en el primer tomo, Libro I, §4 de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer establece la diferenciación entre *realidad* (*Realität*) y *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*), haciendo clara esta distinción. Revisaremos ambas concepciones de *realidad* partiendo de la *materia* (*Materie*), pues el concepto de *materia* le aporta consistencia epistemológica a las nociones de *realidad*.

La exposición sobre la *realidad* en Schopenhauer se ordenará de la siguiente manera: primero explicitaremos el concepto de *materia* (*Materie*) (2.1.2.1), luego iremos al de *Realidad* (*Realität*) (2.1.2.2), posteriormente desarrollaremos el concepto de *Realidad efectiva* (*Wirklichkeit*) (2.1.2.3), y por último haremos una comparación entre los conceptos de *realidad* (*Realität*) y *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*) (2.1.2.4).

2.1.2.1. La *materia* (*Materie*)

La concepción de Schopenhauer sobre la *materia* (*Materie*)⁴⁵, unida a la de *representación* es la que nos va a permitir desembocar en el modo peculiar en que nuestro filósofo comprende a la *realidad*. Concepción que respeta la dualidad correspondiente al mundo como voluntad y al mundo como representación, concibe a la *materia* de la siguiente manera:

*Así quien conoce aquella configuración del principio de razón que rige el contenido de tales formas (del tiempo y del espacio) y su perceptibilidad, o sea, la materia, conoce por lo tanto la ley de la causalidad, viniendo a comprender con ello la esencia global de la materia en cuanto tal, pues ésta no es sin causalidad, siendo esto algo que puede ser comprendido inmediatamente por cualquiera en cuanto lo medite. Su ser es el obrar y ni siquiera es posible pensar ningún otro ser de la materia⁴⁶.

Para Schopenhauer la esencia de la *materia* es la *causalidad*. Esto no quiere decir otra cosa que: la *materia* es tal en tanto y en cuanto es un producto de la intuición del sujeto; dicho de otro modo, la *materia* es en tanto y en cuanto hay *representación*. Volviendo a los términos que Schopenhauer toma y modifica de Kant: la *causalidad* es la esencia del *entendimiento*⁴⁷. La *materia*, en tanto y en cuanto es concebida desde "la configuración del principio de razón" será un producto del *entendimiento*⁴⁸. Lo que Schopenhauer señala aquí, y en esto sigue a Kant, es que su concepción de *representación*, *materia* y *realidad* es un bloque monolítico. Agrega a esto una visión metafísica para explicar lo noumenal más allá de lo fenoménico, es un paso con el que va más allá de la filosofía de Kant. La concepción filosófica que enmarca su sistema en una epistemología peculiar – *gnoseológico-ontológico-metafísica*-, es un paso más que él da aunque respetando en su gnoseología ciertos lineamientos generales de la *Estética trascendental* kantiana. Si Schopenhauer se jacta de su idealismo trascendental es porque para éste existe un punto en el que la *materia* y el *mundo* coexisten en *simultaneidad*. Si se jacta de su idealismo trascendental es por las circunstancias que le aportan el hecho plantear una estructura de conocimiento básica, elemental e indisociable, compuesta por sujeto y objeto: la *representación*. Fuera de ésta no se puede entender ni al *mundo*, ni a la *materia*, ni a la *realidad*.

2.1.2.2. La *realidad* (*Realität*)

De este modo, la *realidad* (*Realität*) depende de la *representación* y de la *materia* del siguiente modo: los tres términos son parte de una y la misma cuestión. Para Schopenhauer, en el mundo como *representación* los términos *representación*, *materia* y *realidad* son identidad. Sin embargo, el asunto del obrar resultará esencial para comprender a la *realidad* en tanto *Realität* o *Wirklichkeit*.

El término *realidad* a secas (*Realität*), remite exclusivamente a un registro gnoseológico. La *realidad* (*Realität*), tal como se la entiende en estos términos, se remite a la consistencia de la *representación* y al acto de

conocimiento, particularmente el *conocimiento intuitivo*⁴⁹, que se da dentro del principio de razón suficiente: *espacio, tiempo y causalidad*. La *realidad* (*Realität*) entendida de este modo es un mero efecto de *conocimiento*. La concepción de la misma no va a remitirnos a una caracterización esencial de la consistencia de la *realidad* (*Realität*), más bien nos indica el efecto de un acto de conocimiento: en este sentido la *realidad* es lo que encontramos en el mundo sin más, será aquello que hallamos tal como nos es dado, lo fenoménico, lo aparente, lo que aparece. Por eso me refiero a la misma en términos de *funcionalidad* (véase la introducción al presente apartado sobre representación y realidad 2.1.1): la caracterización gnoseológica de la *realidad* nos habla de cómo ésta funciona sin más. No hay connotaciones del obrar de la *materia*, ni se nos revela secreto alguno de ninguna naturaleza, se remite simplemente a lo fenoménico tal como se nos arma en el acto gnoseológico, a la "«realidad» a secas"⁵⁰. Esto no quiere decir que la concepción gnoseológica no sea metafísica. Vale reiterar que Schopenhauer parte de una concepción del mundo metafísica, todo lo que tenga relación con el *mundo* implicará, en mayor o menor medida, una concepción metafísica de fondo⁵¹.

2.1.2.3. La *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*)

El caso de la *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*) será diferente del anterior ya que Schopenhauer la remite directamente a la esencia de la *materia*: el obrar. De la misma manera en que la concepción de *Velo de Maya* se refiere al ser y función de la *representación*, de manera similar el término *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*) se ligará al ser y función de la *realidad*: el obrar. Las citas que se presentan a continuación son ilustrativas:

*Así quien conoce aquella configuración del principio de razón que rige el contenido de tales formas (del tiempo y del espacio) y su perceptibilidad, o sea, la *materia*, conoce por lo tanto la ley de la causalidad, viniendo a comprender con ello la esencia global de la *materia* en cuanto tal, pues ésta no es sin causalidad, siendo esto algo que puede ser comprendido inmediatamente por cualquiera en cuanto lo medite. Su ser es el obrar y ni siquiera es posible

pensar ningún otro ser de la materia (...) Causa y efecto constituyen por lo tanto la esencia global de la materia: su ser y su obrar⁵².

"Por eso al conjunto de todo lo material se le llama en alemán con sumo acierto *Wirklichkeit*, «realidad efectiva», una palabra mucho más significativa que el vocablo alemán *Realität* o «realidad» a secas⁵³.

Cuando Schopenhauer establece la diferenciación entre *Realität* y *Wirklichkeit*, hace la siguiente mención de Séneca: "«Es asombrosa la adecuación de las palabras para ciertas cosas y los antiguos usan el lenguaje muchas veces del modo más certero»⁵⁴. Esta frase es utilizada para fortalecer su postura de discriminar el mundo como *representación* (*Realität*) del mundo como *voluntad* (*Wirklichkeit*). No me extenderé más sobre estos puntos.

2.1.2.4. Comparación entre *realidad* (*Realität*) y *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*)

Realizaré un cuadro comparativo para precisar las similitudes y diferencias entre ambas concepciones de la *realidad*. En primera instancia, ambos términos, si bien se remiten a una única *realidad*, se diferencian por referirse a diversos marcos de concepción del mundo (1): *realidad* (*Realität*) se refiere al mundo como representación (1)⁵⁵ y *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*) al mundo como voluntad (1)⁵⁶. Esta primera consideración descansa en que ambos términos responden a diversas concepciones epistemológicas (2): la *realidad* (*Realität*), en el marco de una concepción gnoseológica –empírica–, responde a un nivel de afirmación epistemológico I (2)⁵⁷, mientras que la *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*), responde, en un marco de afirmación ontológico-metafísico –teórica–, a un nivel de afirmación epistemológica III (2)⁵⁸. En una tercera consideración, la *realidad* (*Realität*) cumple con una función gnoseológica (3)⁵⁹, en cambio, la *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*) cumple la función de obrar, por ser la esencia de la materia (3)⁶⁰. La consistencia de la *realidad* (*Realität*) se refiere a una representación ilusoria (4)⁶¹ y estática (5)⁶²; mientras que la *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*) al

obrar (4)⁶³ y a la esencia de la materia que es un principio dinámico (5)⁶⁴.
Consúltense el cuadro II.2.6.

Cuadro II.2.6

Comparación entre Realidad (*Realität*) y Realidad efectiva (*Wirklichkeit*) en Schopenhauer

Realidad (<i>Realität</i>)	Término	Realidad efectiva (<i>Wirklichkeit</i>)
1. Mundo como representación	1. Diferentes marcos de referencia en relación al mundo	1. Mundo como voluntad
2. Gnoseológica (Nivel epistemológico I)	2. Diversas concepciones epistemológicas	2. Ontológico-metafísica (Nivel epistemológico III)
3. Conocimiento	3. Diversas funciones	3. Obrar, esencia de la materia
4. Es apariencia e ilusión	4. Diferente consistencia	4. Es obrar
5. Remite a una representación estática	5. Concepción diferente	5. Remite a la esencia de la materia, es un principio dinámico

2.1.3. Consideraciones epistemológicas sobre la representación y la realidad

Para concluir este apartado sobre *representación y realidad* en Schopenhauer vale hacer un comentario sobre la relación de correspondencia entre los dos términos. En primer lugar, queda claro que cada uno de éstos posee tiene dos acepciones: una relativa al mundo como representación, y la otra relativa al mundo como voluntad. Pero estas acepciones pueden ser entendidas del siguiente modo: la referida al mundo como representación es descriptiva, apuntando a un nivel epistemológico I – nivel de afirmación empírica-, mientras que la acepción al mundo como voluntad nos remite a un nivel de explicación teórica (nivel epistemológico III),

en el que se describen ser y función, tanto de la *representación*, como de la *realidad*.

Por otra parte, se puede advertir que en las tablas comparativas, más allá de cambiar algunos términos, no cambian sustancialmente los criterios de comparación. Esto indica de dos cuestiones: 1. La estrecha y solidaria relación que existe entre los términos *representación* y *realidad*. 2. Que los criterios de *representación* y *realidad* se sustentan en un axioma gnoseológico-ontológico-metafísico del que estos términos se deducen (en el capítulo siguiente se trabajará sobre el concepto axiomático de *voluntad de vivir*), más allá de que no se agoten en él.

2.2. Representación y realidad en Freud

En sus escritos psicoanalíticos Freud ha dicho que la *realidad psíquica* consiste en aquello que corresponde a nuestra condición psíquica más subjetiva. Si bien tomó una posición epistemológica al introducir una dualidad entre *realidad material* y *realidad psíquica*⁸⁵, posteriormente a su fallecimiento muchos psicoanalistas —el grueso de ellos— ha concebido a la subjetividad en términos de *realidad psíquica*, dejando de lado a la importancia de la *realidad material*⁸⁶. Por ejemplo, en la obra de Jaques Lacan la concepción de lo *real* como lo imposible y lo *imaginario* como el modo de representamos la realidad, es un desarrollo teórico surgido del concepto freudiano de *realidad psíquica*; en esta cuestión se encuentra planteado el problema del estatuto de la *realidad* en psicoanálisis. Sin desviarme de mi objetivo original me remitiré en este apartado a la concepción freudiana de *realidad psíquica* con todo lo que esto implica: los conceptos de *realidad material* y la *realidad psíquica*, el *principio de realidad* y el *principio del placer* y el rol de la *representación* como pivote de la concepción de *realidad* en Freud. Partiré del concepto de *representación* (*Vorstellung*) en la obra de Freud (2.2.1.), luego pasaré a explorar el concepto de *realidad psíquica* (*Psychische Realität*) (2.2.2), y posteriormente trabajaré el término *principio de realidad* (*Realitätsprinzip*) (2.2.3).

2.2.1. La *representación* (*Vorstellung*) en la obra de Freud

En las teorías de algunos pensadores se da una curiosa situación: existen conceptos que no son valorados en la dimensión de su importancia. Tal es el caso del concepto de *representación* en el psicoanálisis de Freud. En comentarios de varios psicoanalistas posfreudianos éste es ignorado. Considero que la *representación* es un término que carga con la enorme responsabilidad de sustanciar y traslucir la concepción que Freud tuvo sobre la constitución, configuración y consistencia de la *realidad* en el aparato psíquico: esta es la enorme importancia que el concepto de *representación* tiene para el psicoanálisis.

El término *representación* (*Vorstellung*), en la obra de Freud es más complejo de lo que se supone a primera vista. Luiz Alberto Hanns, en su *Diccionario de términos alemanes de Freud*⁶⁷, indica con erudita precisión las implicancias de este concepto señalando los alcances del significado del mismo. A los fines de la siguiente tesis no seré exhaustivo en lo atinente a las diferencias de los giros lingüísticos y precisiones terminológicas del término *representación* tal como Hanns lo indica en su obra. En cambio estableceré las condiciones de conocimiento que implica dicho término en la obra de Freud. Por lo pronto, lo importante es discriminar a la *representación* (*Vorstellung*) del *representar* (*Darstellen*). Lo primero remite a un registro gnoseológico de concepción, concepto, noción, idea, imagen o, pensamiento, mientras que lo segundo es referido al *representar* en tanto y en cuanto es una capacidad de *figurabilidad*⁶⁸.

El concepto de *representación* (*Vorstellung*), se refiere a una "forma elemental de aquello que se inscribe en los diferentes sistemas del aparato psíquico, y, especialmente, de aquello sobre los cuales recae la represión"⁶⁹. Si bien es cierto que la *representación* juega un papel central en el psiquismo, también es cierto que desde los orígenes del psicoanálisis Freud ha utilizado este concepto y ha utilizado la descomposición del mismo para explicar los procesos patológicos en la histeria y demás neuropsicosis de defensa. En esos escritos Freud utiliza muy a menudo el concepto de *representación* en oposición al de afecto para explicar cómo del divorcio de ambos se desprende la dinámica de los procesos patológicos.

Revisaré la concepción sobre la *representación* en Freud intentando esclarecer las funciones de las características de sus componentes.

2.2.1.1. La constitución de la representación

Para remitirnos a la concepción y estructura de la *representación* en la obra de Freud, haré primero referencia al marco epistemológico en el que aparece dicho término desde las primeras nociones en su trabajo sobre las afasias (2.2.1.1.1), y también en *El proyecto de psicología para*

neurólogos (2.2.1.1.2). Posteriormente me referiré al papel que jugó la carta del 6 de diciembre de 1896 de la correspondencia entre Freud y Fließ por lo que ésta implicó en relación con las características y dinámica de las representaciones (2.2.1.1.3): fundamentalmente la importancia que allí tuvo la presentación del esquema del aparato psíquico —precursor de *La interpretación de los sueños*. Luego me referiré a la importancia de los escritos metapsicológicos y las “novedades” que allí Freud introdujo: los conceptos de *agencia representante de pulsión* y el *representante-representativo de pulsión* como intentos por articular la teoría del aparato psíquico con los fundamentos psicoanalíticos de la pulsión (2.2.1.1.4.).

2.2.1.1.1. Primeras nociones: *La concepción de las afasias* (1891)

En el apéndice (Apéndice C) al trabajo metapsicológico *Lo inconsciente*⁷⁰, James Strachey transcribe algunas páginas del temprano trabajo de Freud titulado *La concepción de las afasias* (1891) donde establece una serie de aclaraciones terminológicas que considero de la mayor importancia. Como se verá, antes de acuñar un concepto de *representación*, Freud toma la noción de la psicología académica de la época y a partir de ella ensaya progresivos intentos por definir el estatuto y rol de la misma en su teoría psicoanalítica. En este apartado se trabajará cómo Freud parte de la palabra (2.2.1.1.1.1), posteriormente haré un comentario terminológico sobre el uso de diferentes conceptos que posteriormente irán padeciendo diversas modificaciones en sus teorías (2.2.1.1.1.2).

2.2.1.1.1.1. Palabra y representación

En el mencionado apéndice a *Lo inconsciente* (1915c), Freud establece una definición de la palabra como *unidad funcional del lenguaje*:

“Para la psicología, la unidad de la función del lenguaje es la «palabra»: una representación compleja que se demuestra compuesta por elementos acústicos, visuales y kinestésicos”⁷¹.

Una primera noción de *representación* consiste en una homologación entre *representación* (aunque esta sea compleja) y *palabra*. Señalado por James Strachey, advertimos aquí cómo Freud toma la noción de representación de la psicología académica decimonónica. ¿Por qué lo hace? Lo que allí interesaba a Freud, más que el ofrecimiento de una definición de *palabra* o *representación*, era la determinación de una *unidad funcional psicológica*. La definición de la misma, además de cumplir el rol de definición en sí, perseguía el objeto de delimitar y configurar la pertinencia de los dominios de lo psíquico y de lo anatómico en los procesos patológicos de las afasias. Todo un *bocato di cardinale* para Lacan: Freud parte de la palabra (la unidad de la función del lenguaje es la «palabra») en su primera concepción de *representación*. En otro párrafo especifica los componentes de la *representación-palabra*:

"Suelen citarse cuatro ingredientes de la representación-palabra (*Wortvorstellung*): la 'imagen sonora', la 'imagen visual de las letras', la 'imagen motriz del lenguaje', la 'imagen motriz de la escritura' (...) hilamos las palabras entre sí en cuanto para la inervación de la palabra que sigue aguardamos hasta que nos haya llegado la imagen sonora o la representación (*Vorstellung*) motriz del lenguaje (o ambas) de la palabra anterior"⁷².

El carácter compuesto de la *representación* es denunciado dado que Freud era consciente de que una *representación-palabra* no era otra cosa que el producto final de una entramado. La pregunta que aquí nos interesa dilucidar es la cuestión de la arquitectura de la *representación-palabra*: Freud allí responde que está "compuesta por elementos acústicos, visuales y kinestésicos". Considero que el mejor modo de entender esta caracterización consiste en que, como ya se dijo, el objetivo pretendido por Freud para su definición de *representación* en el escrito sobre las afasias, era el de configurar el dominio de lo psíquico y discriminarlo del neurológico.

2.2.1.1.1.2. Representación: cosa, palabra y objeto.

Pero retomemos los interesantes comentarios que James Strachey realizó en una advertencia previa a la traducción de estas páginas sobre las afasias⁷³. Dicha aclaración gira en torno al diverso uso que Freud hace de los términos *representación-cosa* (*Sachvorstellung*), *representación-objeto* (*Objektvorstellung*) y *representación-palabra* (*Wortvorstellung*) en distintos momentos de su obra. Dice Strachey que: lo que en el trabajo sobre las afasias se denomina *representación-objeto* (*Objektvorstellung*) es denominado en *Lo inconsciente* como *representación-cosa* (*Sachvorstellung*); y lo que en éste último es llamado *representación-objeto* (*Objektvorstellung*), en el trabajo sobre las afasias es una combinación de *representación-cosa* (*Sachvorstellung*) y *representación-palabra* (*Wortvorstellung*) cuyo uso no se encuentra especificado⁷⁴. Las precisiones que Strachey indica son nominales en mayor medida y semánticas en menor medida. El cuadro que se presenta a continuación (cuadro 2.7), ilustra sinópticamente lo que acabamos de comentar sobre lo dicho por Strachey:

Cuadro II.2.7

Correlación en la concepción freudiana de representación entre 1891 y 1915

La concepción de las afasias (1891)		Lo inconsciente (1915c)
1. <i>Representación-objeto</i> (<i>Objektvorstellung</i>).	Se corresponde con:	1. <i>Representación-cosa</i> (<i>Sachvorstellung</i>).
2. Combinación entre <i>representación-cosa</i> (<i>Sachvorstellung</i>) y <i>representación-palabra</i> (<i>Wortvorstellung</i>).	Se corresponde con:	2. <i>Representación-objeto</i> (<i>Objektvorstellung</i>).

Strachey no es ingenuo al señalar estas diferencias sólo aparentemente más nominales que semánticas. Adjudica las modificaciones efectivas entre un trabajo y otro a "una cuestión poco habitual": la utilización

por parte de Freud de lenguaje técnico de la psicología académica de fines de siglo XIX en su trabajo sobre las afasias, cuestión que se modifica hacia 1915⁷⁵. Con relación al término *representación-cosa* (como veremos, el término *Sachvorstellung* más tarde será sustituido por *Dingvorstellung*), consideremos que fue introducido por Freud posteriormente y responde a cuestiones que él consideró pertinentes para la explicación de sus teorías psicoanalíticas sobre la dinámica de las representaciones entre el inconsciente y la conciencia. Queda establecida la diferencia para que se sepa que el uso de los mismos términos implica diferentes funciones según el momento histórico de la obra de Freud.

Lo que queda claro aquí es que, por los usos que Freud hizo de estos términos no acabó convencido de adherir a ninguna escuela de pensamiento o movimiento académico de la época. La influencia de Herbart en la concepción de la *representación* en la psicología alemana decimonónica fue un hecho ineludible para cualquier académico de la época⁷⁶ -cuestión que en nada sugiere que Freud hubiese sido una excepción. Sin embargo, de acuerdo a los fines de la presente investigación, me refiero a la comparación de diversos términos de Schopenhauer con los de Freud, conviene distinguir la precisión y claridad con las que el primero sostenía sus ideas gnoseológicas, de las variaciones que constantemente hacía el segundo sobre elementos en los que quería fundar la materialidad del psiquismo -tal como ha quedado esbozado y seguiremos viendo.

2.2.1.1.2. De la neurona a la representación: el *Proyecto de psicología* (1895b)

En el famoso *Proyecto de psicología* (1895b) publicado póstumamente, Freud presenta un modelo biopsicológico de la mente concebido de acuerdo a montos de energía y neuronas que sostienen estos procesos. Si este escrito no fue publicado en vida de Freud se debió a que él mismo no estuvo convencido de la validez de aquel modelo neuropsicológico. De hecho, cinco años más tarde, en *La interpretación de los sueños* dirá que renuncia a todo tipo de modelo que sea un sustrato material:

"La idea que aquí se pone a nuestra disposición es la de una *localidad psíquica*. Queremos dejar por completo de lado que el aparato anímico que aquí se trata nos es conocido también como preparado anatómico, y pondremos el mayor cuidado en no caer en la tentación de determinar esa localización psíquica como si fuera anatómica"⁷⁷.

Se advierte que el esquema del proyecto es similar al que hallamos en la carta del 6 de diciembre de 1896, o en el capítulo VII de *La interpretación de los sueños*. Aunque la diferencia sustancial que existe en relación a los mencionados consiste en que el primer modelo habla de *neuronas*⁷⁸, mientras que en los otros modelos habla de *representaciones*. En el *Proyecto de psicología para neurólogos*, lo que a Freud le interesa de la *neurona* es que ésta cumpla el rol de *unidad fundamental del sistema nervioso*. De acuerdo a esta concepción, la *neurona* jugaba en este modelo neuropsicológico un papel análogo que desempeñará la *representación* en su modelo *psicológico* o *metapsicológico*: el rol de *sostén material* y *unidad funcional*. En el *Proyecto de psicología* Freud habla de diferentes funciones para las neuronas:

"(...) el sistema de neuronas se compone de neuronas distintas, de idéntica arquitectura"⁷⁹.

Análogamente –cuestión ésta que implica similitudes y diferencias–, desde sus modelos (*meta*)*psicológicos* en sus escritos sobre la represión y los procesos patológicos y también en sus cartas a Fließ, Freud se refiere a las diferentes vicisitudes de la energía que circula por las *representaciones*, es decir que no vuelve a referirse a *neuronas*. Si Freud renuncia a las teorías *neuropsicológicas* del *Proyecto de psicología*, será porque las teorías *psicológicas* –cuya unidad fundamental será la *representación*–, explicarán mejor los procesos psicológicos que la fisiología de las neuronas. De este modo Freud deja de lado el problema de la localización material de los procesos mentales y también evita tener que rendir cuentas a la neurología de sus modelos *metapsicológicos* sobre el aparato psíquico. Todo esto queda sintetizado en el cuadro II.2.8.

Cuadro II.2.8
Relación entre los modelos neuropsicológico y el
metapsicológico de Freud

Proyecto de psicología (1895b)	Diferencias	Carta del 6 de diciembre de 1896. Interpretación de los sueños (1900)
Neurona	Unidad funcional del dispositivo	Representación
Modelo neuropsicológico	Diversas implicancias epistemológicas	Modelo psicológico (queda de lado lo neurológico)

Queda claro entonces que la noción de *representación* se debe a la caducidad de la concepción *neuronal*: la *representación* sustituye a la *neurona*. Y es justamente a partir de esta situación que la noción de *representación* resultará básicamente funcional.

2.2.1.1.3. La función de la representación

Avancemos un poco más: ¿cómo está constituida una representación? ¿Cuáles son sus funciones? Debemos ir a los escritos sobre *Las neuropsicosis de defensa* (1894, 1896) y retornar a la *Correspondencia con Fließ* y al *Proyecto de psicología para neurólogos* (1895b), o consultar también ciertos pasajes de los *Estudios sobre la histeria* (1895a) para encontrar algunas ideas sobre las cualidades de la *representación*.

A priori, lo que encontramos como la razón de la necesidad de especificar sobre las *representaciones* la existencia de la *represión*: si la *represión* existe es porque recae sobre algo, ese algo son las *representaciones*. Se habla de las *representaciones* a partir de la dinámica y/o alteraciones que éstas padecen por medio de la *represión*⁸⁰. La *represión* hace que Freud deba hablar de la composición de las *representaciones*: así

puede explicar cómo ciertas partes de la *representación* se disocian siguiendo caminos diversos –normales ó patológicos–; en el caso de la patología debemos contemplar la combinatoria de la predisposición y el trámite de la disociación de la misma para obtener como resultado las diferentes neurosis. Para la época a la que nos estamos refiriendo, el divorcio entre *representación* y *afecto* ilustra en gran medida el camino de los procesos psiconeuróticos. Si bien la *representación* nos ofrece una visión de lo que sucede en la tramitación de la normalidad y la neurosis, ésta será la materia con la que Freud de cuenta de la psicodinámica del aparato psíquico. Diferente será la función que regule la dinámica de éstas: lo que aportará el sentido –la lógica– de los movimientos de las representaciones dentro del aparato psíquico serán los principios reguladores del organismo (*principio de placer/displacer*) y los mecanismos con que el psiquismo opera (*procesos psíquicos primario y secundario*).

Se detallará ahora cómo Freud entendió la constitución de la memoria y del aparato psíquico en la carta del 6 de diciembre de 1896 (2.2.1.1.3.1), posteriormente daré precisiones sobre lo que Freud entendió en aquella época sobre los términos *representación-cosa* y *representación-palabra* (2.2.1.1.3.2) y daré cierta precisión sobre la importancia de los aspectos tópicos sobre la dinámica –movimiento– de las *representaciones* (2.2.1.1.3.3).

2.2.1.1.3.1. Constitución de la memoria: carta del 6 de diciembre de 1896

Una de las cuestiones más curiosas en relación a la concepción de la *representación* resulta la dualidad de la *representación-palabra* (*Wortvorstellung*) y de la *representación de cosa* (*Dingvorstellung*). Ya en la carta a Fließ del 6 de diciembre de 1896⁸¹, al explicar la dinámica del registro de las *representaciones* en el aparato psíquico y de la constitución de la memoria, Freud habla de energía ligada en una tercera retranscripción (la retranscripción del *preconsciente* o *Prc*), en donde:

**Prc* es la tercera retranscripción, ligada a representaciones—palabra, correspondiente a nuestro yo oficial⁸².

Lo interesante de esta carta es que allí Freud establece cómo se constituye el registro de las *representaciones*. Comentamos los pasos que Freud detalla:

1. *P* (*percepción*): instancia en la que se da la *representación de la cosa*; momento del acto del conocimiento. Aquí Freud aclara que "conciencia y memoria se excluyen entre sí"⁸³.
2. *Ps* (*signos de percepción*) [*Wz* (*Wahrnehmungszeichen*)]: es la primera transcripción de las percepciones, *asociación por simultaneidad* (*Gleichzeitkeitsassoziation*)⁸⁴.
3. *Ic* (*inconsciente*) [*Ub* (*Unbewußtsein*)]: es la segunda transcripción ordenada según *nexos causales* (*Kausalbeziehungen*)⁸⁵.
4. *Prc* (*preconsciente*) [*Vb* (*Vorbewußtsein*)]: es la tercera retranscripción en donde encontramos *energía ligada* (*gebunden*), *representaciones palabra* (*Wortvorstellungen*)⁸⁶.
5. La *conciencia* (*Cc*) [*regeln bewußt*], juega aquí un papel de efecto del *preconsciente* (*Vorbewußt*)⁸⁷.

De esta manera memoria y conciencia quedan ubicados del siguiente modo: la *memoria* que remite a las transcripciones, *Ps*, *Ic* y *Prc*; en cambio la *conciencia* es referida a los polos *P* y a *Cc* que es el efecto de *Prc*. Los cinco momentos quedan establecidos de una manera tal que *conciencia* y *memoria* se encuentran excluidos en cada paso del mismo proceso. Al respecto, véase el cuadro II.2.9.

Cuadro II.2.9

Concepciones de conciencia y memoria en la carta del 6 de diciembre de 1896

	Conciencia	Memoria
Momento 1:	1. <i>P</i> (<i>percepción</i>): instancia en la que se da la representación de la cosa. Acto de conocimiento.	2. <i>Ps</i> (<i>signos de percepción</i>): primera transcripción de las percepciones, asociación por simultaneidad.
Momento 2:		3. <i>lc</i> (<i>inconsciente</i>): segunda transcripción ordenada según nexos causales.
Momento 3:		4. <i>Pro</i> (<i>preconsciente</i>): tercera retranscripción en donde encontramos energía ligada, representaciones palabra.
Momento 4:	5. <i>Cc</i> : la conciencia juega un papel de efecto del preconsciente.	

En lo pertinente a la inscripción de una *representación* en el aparato psíquico, el esquema de la carta del 6 de diciembre de 1896 no sólo explica el registro de ésta, sino que también explicita las vicisitudes de su constitución dejando a flor de piel la arquitectura de la *representación* en cada una de las fases de constitución. Ubiquemos con Freud un punto de origen: el momento en que se inscribe una *representación* (desde el primer momento hasta llegar a la tercera retranscripción, momento lógico en el que está capacitada para devenir conciente), es el del acto de conocimiento. El primer punto a destacar consiste en que en la constitución de la *representación* -que se gesta en este acto de conocimiento-, *percepción* y *memoria* trabajan simultáneamente aunque jugando dos roles diferentes: registro de lo que sucede en la realidad (*percepción*) y acomodación y ubicación del material en el psiquismo (*memoria*)⁸⁸.

En el cuadro II.2.9 se nota que la serie lógica seguida por el proceso de registro sigue la numeración del 1 al 5: 1 y 2 (que como hemos dicho cumple funciones diferentes aunque suceden simultáneamente⁸⁹), y también 4 y 5 (en donde hemos dicho que 5 es efecto de 4), son procesos psíquicos que se articulan en el aparato aunque correspondan a diferentes microprocesos: como ya dijimos y quedó graficado, 1 y 5 pertenecen a la conciencia; 2, 3 y 4 pertenecen a la memoria.

En las tres transcripciones de la memoria (2, 3 y 4) es en donde hay que entender la dinámica de constitución del psiquismo⁹⁰ —entendiendo como constitución del psiquismo al registro de representaciones, material que justamente le permitirá al psiquismo funcionar con contenidos; material que aporta sentidos concretos—. Los términos en que Freud contempla esta constitución psíquica son: asociación por simultaneidad (2), orden por nexos causales (3) y ligadura de energía (4). Consúltese el cuadro II.2.10.

Cuadro II.2.10

Implicancias epistemológicas de los términos de Freud en la Carta del 6 de diciembre de 1896

Término	Función	Nivel de afirmación epistemológico
Principio del placer/displacer.	Principio regulador del psiquismo.	Afirmación teórica. Nivel epistemológico III.
Proceso psíquico primario y proceso psíquico secundario.	Términos que connotan modalidades lógicas de funcionamiento psicológico.	Afirmación teórica. Nivel epistemológico II.
Representación.	Unidad material con la que opera el psiquismo.	Afirmación teórica. Nivel epistemológico I.

Esta serie sigue una lógica caracterizada por lo que Freud denominará *proceso psíquico primario*. Este término caracteriza una modalidad (lógica) de procesamiento psicológico, modalidad lógica que a su

vez encuentra fundamento en lo que denomina *principio del placer*, en donde las representaciones se inscriben en el aparato según la asociación por simultaneidad y los nexos causales. Teniendo en cuenta que la base empírica es filosófica, esta es la jerarquía de los niveles de afirmaciones epistemológicas.

Sin embargo, la cuestión se complica cuando llegamos a la tercera transcripción. En esta retranscripción la energía se liga a las palabras. ¿Acaso allí está funcionando el proceso psíquico primario? Aquí debemos ubicar un punto oscuro y gris: esta tercera transcripción responde al *principio del placer* aunque también responde al *principio de realidad*. De hecho, debería haber sido ubicada del lado del *principio de realidad* por los siguientes motivos: ¿para qué la energía se liga? ¿Cuál es el objetivo de la ligadura de la energía con las palabras para Freud? La importancia que tiene la ligadura obedece a las necesidades de un *proceso psíquico secundario* regido por lo que Freud denomina el *principio de realidad*. El objetivo de la generación de este segundo principio es la garantía de una satisfacción, o al menos la huida de un estímulo displacentero.

Recordemos que en el *Proyecto de psicología para neurólogos*, Freud establece un sistema primario de neuronas y uno secundario: la función del primario es la descarga de tensión, la función del sistema secundario es la de la huida del estímulo⁹¹. Sobre esta base, Freud constituye las nociones de procesos psíquicos primario y secundario. En la función secundaria, el sujeto debe hacer un esfuerzo, debe realizar una *acción específica (Aktion spezifisch)*⁹², para intervenir en el mundo y garantizarse, mediante esta intervención, la cancelación del estado de displacer. Si el aparato no puede hacer la descarga, entonces debe evitar el estímulo; esta es la protoforma de la *represión* en Freud⁹³.

Volviendo a la carta del 6 de diciembre de 1896, advertimos ya en la dinámica del registro de las representaciones —que en *La interpretación de los sueños* Freud denominará *huellas mnémicas (Erinnerungsspur, Erinnerungsrest)*—, en donde entendemos que intervienen los *procesos psíquicos primario y secundario*, y lógicamente también en los *principios del placer y de realidad*. Sin embargo, para arrojar algo de claridad sobre estos asuntos, se nos impone establecer con precisión las diversas funciones de

estos términos. Una de las diferencias más significativas entre estos procesos –de hecho se tratará de la diferencia fundamental–, responde a que en los *procesos psíquicos primarios* regidos por el *principio del placer* la energía psíquica se caracteriza por quedar libre, mientras que en los *procesos psíquicos secundarios* regidos por el *principio de realidad* la energía se encuentra ligada. Es precisamente aquí en donde se establece para Freud la diferencia entre *representación de cosa* (*Dingvorstellung*) y *representación-palabra* (*Wortvorstellung*).

El esquema de la carta del 6 de diciembre de 1896 es muy similar al que Freud presentará cuatro años después en el capítulo VII de *La interpretación de los sueños*. Allí expone el mismo esquema básico con las siguientes modificaciones: las fases pertinentes a la percepción, *P* (1) y *Cc* (5), serán *P* (1) y *M* (5); y las fases pertinentes al registro de las representaciones que eran *Ps* (2), *Ic* (3) y *Prc* (4), serán correspondientemente *Mn* (2), *Icc* (3) y *Pcc* (4)⁹⁴. Todas estas cuestiones serán retomadas por él en su trabajo sobre *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico* (1911b). Véase al cuadro II.2.11.

Cuadro II.2.11

Registro de las representaciones en la carta del 6 de diciembre de 1896 Características según las transcripciones

Item	Primera y segunda transcripción	Tercera transcripción
Modalidad de operatoria:	Signos de percepción (<i>Ps</i>) e Inconsciente (<i>Ic</i>).	Preconsciente (<i>Prc</i>).
Dinámica:	Asociación por simultaneidad, orden según nexos causales.	Energía ligada, representaciones palabra.
Procesos psíquicos:	Proceso psíquico primario.	Proceso psíquico secundario.
Estado de la energía psíquica:	Energía libre.	Energía ligada.
Regido por:	Principio del placer.	Principio de realidad.
Tipo de representación:	<i>Representación de cosa</i> (<i>Dingvorstellung</i>).	<i>representación-palabra</i> (<i>Wortvorstellung</i>).

2.2.1.1.3.2. Precisiones sobre representaciones de cosa y representaciones-palabra

En la carta del 6 de diciembre de 1896 la diferencia entre *representación de cosa* (*Dingvorstellung*) y *representación-palabra* (*Wortvorstellung*) responde a que la *representación de cosa* está referida al registro de un *objeto* o *cosa*⁹⁵ que queda inscripto de un modo peculiar en el aparato psíquico, en cambio, en la *representación-palabra* lo catectizado (cargado) con energía psíquica son las palabras⁹⁶ a este fenómeno se refiere con la denominación *ligadura*.

En esta misma carta podemos ver cómo, de acuerdo a cada una de las transcripciones, le corresponde un modo particular de ubicar unas cruces introducidas por el propio Freud en su gráfico de estos procesos⁹⁷: en la primera y segunda transcripción de la memoria (fases 2 y 3) advertimos que hay 4 cruces, mientras que en los procesos referidos a la conciencia y la tercera transcripción de la memoria (fases 1, 4 y 5) vemos sólo 3 cruces. ¿A qué se debe esto? Según mi modo de interpretar este cuadro, se puede leer allí la explicación sobre la *representación-cosa* y la diferencia con la *palabra*: en la primera y segunda transcripción, la cuarta cruz responde a la *representación de la cosa* en tanto y en cuanto es una *cosa percibida*, cuestión que en términos de *teoría del conocimiento* debe ser entendida como el *objeto de percepción*. Habíamos dicho que en la primera transcripción hay una asociación por simultaneidad: esto quiere decir que la diferencia entre *P* y *Ps* consiste en que *P* es un acto de conciencia, mientras que en *Ps*, la cuarta cruz –la cruz adicional o excedente–, responde al material que comienza a registrarse en el aparato psíquico con el nombre de *representación de cosa*, aunque en una primera fase que Freud denomina *Signos de percepción*. Estos signos de percepción se acomodan en el aparato psíquico en la segunda transcripción: allí el objeto registrado –para Freud, la *cosa*–, es reordenado en el aparato psíquico según nexos causales. En la tercera transcripción, el *objeto*, es decir, aquello que Freud entiende por *cosa*, es traducida en *palabras*. Esto es graficado por Freud con la pérdida de una cruz. Esa cruz perdida en el pasaje de la segunda a la tercera transcripción corresponde a la *cosa*, quedando tres cruces que corresponden

al orden de las *palabras*. Para Freud, las *representaciones de cosa* siguen estando en el *lc*, la cosa permanece en el aparato aunque como *representación-cosa*, no como *representación-palabra*. Como se habrá advertido, este modo de concebir la cosa es enteramente diferente a la concepción de Schopenhauer sobre lo que es la *cosa en sí* (*Ding an sich*); este asunto lo veremos más detalladamente en la conclusión. Hasta aquí el análisis epistemológico del proceso de constitución e inscripción de las representaciones en el aparato psíquico.

2.2.1.1.3.3. Precisiones sobre el *lc* y el *Prc*

En la carta del 30 de mayo de 1896 Freud habla de "traducción a palabra" y de "conciencia-palabra" (*Wortbewußtsein*)⁹⁸. En la misma establece tres condiciones de la conciencia o del devenir-conciente de una *representación*. Éstas son:

1. Respecto de los recuerdos consiste la mayoría de las veces en la pertinente conciencia-*palabra*, o sea, en su admisión entre las representaciones-palabra que les están asociadas.
2. Que no es inherente al reino llamado inconsciente o consciente.
3. Que se decide por un *compromiso* psíquico entre los diversos poderes psíquicos que entran en recíproco conflicto a raíz de las represiones⁹⁹.

Luego de estas puntuaciones, Freud dice:

"(...) estos poderes deben estudiarse con exactitud, y colegirse por sus resultados. Son: 1) la *intensidad cuantitativa propia* de una representación, y 2) una *atención* libremente desplazable, que es atraída según ciertas reglas y es repelida según la regla de defensa. Los síntomas son, casi todos ellos, formaciones de *compromiso* (*Kompromiß*)¹⁰⁰.

En todos estos escritos se suscita cierta confusión: habría una *representación* en "sentido genérico" y una *representación* en sentido específico. Es decir, existe un sentido en que el término *representación* se refiere al *conjunto de afecto* (intensidad cuantitativa) y *contenido ideativo* (cualidad representativa); pero también existe otra connotación de la *representación* en un sentido más específico: la *representación* (lo que denominé *cualidad representativa*) en tanto y en cuanto es un contenido ideativo, es una parte de la *representación* en sentido genérico. Es evidente que estas nomenclaturas hacen que nos confundamos. Y al margen de estas "precisiones", la caracterización de la *representación* tal como fue descripta aquí, no nos explica de cómo y por qué está así constituida.

Creo que este modo de referirse a la *representación* responde a dos cuestiones que ya fueron mencionadas: 1. el esfuerzo de Freud por intentar concebir las partes de la *representación* —aunque aquí presente variantes a los términos de la psicología académica decimonónica—, de modo tal que se vuelvan más claros los procesos psíquicos normales y patológicos. 2. El intento de Freud por articular psicología y biología. También le dedica un espacio de la tercera parte del *Proyecto de psicología* al rol del lenguaje en las operaciones psíquicas y la discriminación entre sistema *Ic* y *Prc*¹⁰¹.

Estos datos nos hablan a las claras de las variantes que iba considerando en función de un modelo de aparato psíquico y las funciones que les asignaba a las diferentes partes del mismo. Es evidente que las diferencias entre el inconsciente y el preconscious eran una de las claves más significativas de la consistencia de sus teorías: entre otras cuestiones, esta diferencia entre sistemas es la que permite el clivaje entre los conceptos de *representación* en *cosa* y *palabra*. Una de las tareas más complejas que tuvo consistió en articular sus teorías freudianas sobre la *psicopatología de la defensa*, la *constitución del aparato psíquico* y la *representación*. Dar cuenta de todos estos elementos, que debían ser teóricamente consistentes cada uno de ellos por separado, y que al mismo tiempo pudiesen ser articulados exitosamente en una teoría medianamente coherente era para Freud una necesidad. No es poco. Estas reflexiones se reeditarán en los trabajos metapsicológicos aunque con algunas precisiones más de las que contaba en

su fase de gestación de *La interpretación de los sueños*, como por ejemplo el concepto de *pulsión* (*Trieb*).

2.2.1.1.4. La representación en la metapsicología

Como se ha dicho, hacia 1915, Freud retoma todas las discusiones teóricas a fin de sintetizar sus teorías sobre el aparato psíquico en un intento de sistematizar con mayor coherencia e ilustrar los puntos de articulación de las diferentes teorías psicoanalíticas: este es el espíritu de la empresa metapsicológica a la que nos referiremos en todos los apartados sobre Freud. Revistaré éste cómo reorganizó la noción de *representación*. Lo más desatacado de lo que se desarrollará a continuación, quizá sea la articulación que realizara entre *representación* y *pulsión*, síntesis alcanzada en el complejo concepto de *agencia representante-representativa* (*Vorstellungrepräsentanz*) de *pulsión* que Freud presenta en su trabajo sobre *Lo inconsciente* (1915c). En este apartado trabajaremos las precisiones pertinentes sobre los trabajos metapsicológicos *La represión* (2.2.1.1.4.1) y *Lo inconsciente* (2.2.1.1.4.2).

2.2.1.1.4.1. La represión

En el trabajo sobre la represión enfocaré dos asuntos capitales, en el primero introduciré la importancia de la aparición de la *agencia representante de pulsión* en las teorías metapsicológicas (2.2.1.1.4.1.1.), en el segundo apartado precisaré las menciones sobre las funciones de los términos de *representación* (*Vorstellung*) y *representancia* (*Repräsentanz*) en función de la articulación entre la teoría de las pulsiones y la teoría de las representaciones (2.2.1.1.4.1.2.).

2.2.1.1.4.1.1. De la conversión a la representación

Discurriendo sobre la histeria de conversión, Freud se remite en su trabajo metapsicológico sobre *La represión* (1915b) a la siguiente dinámica de representaciones.

*"El contenido de la representación (Vorstellungsinhalt) de la agencia representante de pulsión (Triebrepräsenz) se ha sustraído radicalmente de la conciencia; como formación sustitutiva –y al mismo tiempo como síntoma- se encuentra una inervación hipertensa –somática en los casos 'típicos'-, unas veces de naturaleza sensorial y otras de naturaleza motriz, ya sea como excitación o como inhibición"*¹⁰².

Si bien lo destacado por Freud resulta la importancia y caracterización del modo de acción específica del mecanismo represivo - puntualmente es un proceso represivo en un cuadro de histeria-, lo más interesante a fines de nuestra exposición consiste en la presentación del término *agencia representante de pulsión (Triebrepräsenz)* para combinar características de la *pulsión* con la *representación*. Sólo concibiendo una combinación entre estos términos es que puede explicar la articulación de lo *pulsional* con lo *representativo*. Ahora veamos el uso que hizo de estos términos con mayor detalle para comprender con mayor precisión cómo articula estos conceptos. No nos encontramos con un proceso represivo que actúa de modo tal que sustrae de la conciencia al *contenido de la representación (Vorstellungsinhalt)* reprimida, más: una cosa es el *contenido de la representación (Vorstellungsinhalt)*, y otra cuestión es la *agencia representante de pulsión (Triebrepräsenz)*. La discriminación es importante: el *contenido de la representación (Vorstellungsinhalt)* corresponde a lo que antes se entendía por *contenido ideativo de la representación* o *representación* en sentido específico. Ahora, en lugar de encontrar un *afecto*, lo que encontramos es una *agencia* que codifica los movimientos pulsionales: tal es el rol de la *agencia representante de pulsión (Triebrepräsenz)*. En su trabajo sobre *Lo inconsciente*, Freud explicitará con algo más de precisión lo que aquí se encuentra sugerido. Pero antes de ir al trabajo *Lo inconsciente*, quiero puntualizar una precisión sobre los términos *Representación (Vorstellung)* y *representancia (Repräsenz)*.

2.2.1.1.4.1.2. Representación (*Vorstellung*) y representancia (*Repräsentanz*)

Desde el inicio de sus escritos hasta el momento en que escribe este trabajo sobre la *represión*, debemos considerar al concepto de *representancia* como novedoso. Pensemos que hasta este momento, para referirse a la *representación* y sus vicisitudes, Freud se refería exclusivamente al *contenido ideativo* y al *afecto*. Lo que ahora aparece es una instancia -bien podríamos decir que se trata de una instancia de transcripción-, en donde el movimiento pulsional es traducido a otra instancia en donde cabe la *representabilidad*. Por eso no es ingenuo que Freud utilice el término *Repräsentanz* en lugar de *Vorstellung*: la *representancia* (*Repräsentanz*)¹⁰³ se vinculará a una capacidad y/o función de transcripción de lo pulsional a lo que es representable, una capacidad de lograr que los impulsos puedan configurarse a modo de representaciones; en cambio la *representación* (*Vorstellung*) es el producto último de los procesos de transcripción.

Chemana y Vandermersch comentan estos términos en su *Diccionario del psicoanálisis*¹⁰⁴. Entienden por *representación*:

"Forma elemental de aquello que se inscribe en los diferentes sistemas del aparato psíquico y, especialmente, de aquello sobre lo que recae la *represión*"¹⁰⁵.

Mientras que por *representancia*,

"La *representación* en tanto función, en el sentido de delegación"¹⁰⁶.

El cuadro II.2.12 ilustra los términos que encontramos en Freud como *representación* (*Vorstellung*), y *representancia* (*Repräsentanz*) y las definiciones de Chemana y Vandermersch. Anoto en una columna y otra los términos que Freud utiliza en su escrito sobre *La represión* referido a ambos términos: *Contenido de la representación* (*Vorstellungsinhalt*) y *Agencia representante de pulsión* (*Triebrepräsentanz*).

Lamentablemente, las definiciones que estos autores ofrecen resultan enteramente discutibles a la luz del rastreo que venimos haciendo ya

que: ni la *representación* es exclusivamente una forma elemental, ni la *representancia* una función de delegación. Estoy de acuerdo con que la *representación* haya sido concebida por Freud como un término funcional y material; sin embargo, las formas que la *representación* puede adoptar –o al menos, las concebidas por Freud a lo largo de toda su obra-, como ya veremos pueden ser tres: *representación-cosa* (*Sachvorstellung* o *Dingvorstellung*), *representación-objeto* (*Objektvorstellung*) y *representación-palabra* (*Wortvorstellung*). Con esto quiero decir que una *representación* no sólo es un modo “elemental de aquello que se inscriben los diferentes sistemas del aparato”; se trata de un concepto muy complejo que padece las modificaciones características de cada función según se trate de *percepción* o *memoria* –y qué función ocupe en la *memoria*-. En el caso de la *representancia*, es muy vago considerar a ésta como una “función” en el sentido de “delegación”. Al fin y al cabo, ¿qué delega la *representancia*?

Cuadro II.2.12
Diferentes definiciones de la representación freudiana

	Representación (Vorstellung)	Representancia (Repräsentanz)
Utilización en <i>La represión</i> (1915b):	Contenido de la representación (Vorstellungsinhalt)	Agencia representante de pulsión (Triebrepräsentanz)
Definiciones de Chemana y Vandermersch:	Forma elemental de aquello que se inscribe en los diferentes sistemas del aparato psíquico y, especialmente, de aquello sobre lo que recae la represión ¹⁰⁷	La <i>representación</i> en tanto función, en el sentido de delegación ¹⁰⁸
Según la presente investigación:	Unidad material y funcional constituida en y por el psiquismo para su propio funcionamiento de acuerdo a sus principios reguladores.	Capacidad psíquica que tiene una doble función: función de transcripción en sentido tópico y función de articulación entre la pulsión y la representación en sentido económico.

A la luz de lo que venimos trabajando, considero que la *representancia* cumple más bien dos funciones, una en sentido económico y la otra en sentido tópico:

1. El sentido económico nos dice que la *representancia* es una función de articulación (la palabra anudamiento es más precisa) entre el orden de lo pulsional y el orden de lo representable – articula *pulsión* y *representación*.
2. En un sentido tópico, la *représentancia* cumple un rol de transcripción¹⁰⁹.

En lugar de una única función son dos: no se trata de una función de delegación sino que advertimos una doble función de transcripción y articulación.

2.2.1.1.4.2. Lo inconsciente

En este escrito, Freud precisará las ideas sugeridas en su trabajo anterior sobre *La represión*. Consideraré la importancia del concepto *agencia representante-representación* (*Vorstellungrepräsentanz*) (2.2.1.1.4.2.1), posteriormente el valor que los distintos modos de representación juegan en las vicisitudes de los procesos del aparato psíquico (2.2.1.1.4.2.2) y la caracterización de los diversos tipos de representación: a *representación-cosa*, la *representación-objeto* y la *representación-palabra* (2.2.1.1.4.2.3).

2.2.1.1.4.2.1. Representación y pulsión: la agencia representante-representación

La distinción entre *Representación* (*Vorstellung*) y *representancia* (*Repräsentanz*) cobrará más sentido a partir de que Freud utilice el término *agencia representante-representación*

(*Vorstellungrepräsentanz*). La introducción del término se da en el contexto de viejas discusiones que figuran en la carta del 6 de diciembre de 1896 y en *La interpretación de los sueños*¹¹⁰. Freud establece la diferencia entre la *representación* y la *pulsión*, nueva distinción que le permitirá redefinir disputas pendientes. En principio, esta discriminación obedece a lo que entendemos como materia psíquica (*representación*) y la energía que le permite a ésta ser tramitada (*pulsión*). Así lo sugiere en el siguiente párrafo:

"Opino, en verdad, que la oposición entre consciente e inconsciente carece de toda pertinencia respecto de la *pulsión* (*Trieb*). Una *pulsión* nunca puede pasar a ser objeto de la conciencia; sólo puede serlo la *representación* que es su representante (*Ein Trieb kann nie Objekt des Bewußtseins werden, nur die Vorstellung, die ihn repräsentiert*). Ahora bien, tampoco en el interior de lo inconsciente puede estar representada si no es por la *representación* (*als durch die Vorstellung repräsentiert sein*). Si la *pulsión* no se adhiriera a una *representación* ni saliera a la luz como un estado afectivo, nada podríamos saber de ella. Entonces, cada vez que pese a eso hablamos de una *moción pulsional* inconsciente o una *moción pulsional* reprimida, no es sino por un inofensivo descuido de la expresión. No podemos aludir sino a una *moción pulsional* cuya *agencia representante-representación* es inconsciente (*Wir können nichts anderes meinen als eine Triebegung, deren Vorstellungrepräsentanz unbewußt ist*), pues otra cosa no entra en cuenta"¹¹¹.

La función de la *agencia representante-representación* (*Vorstellungrepräsentanz*) de *pulsión* es la de articular *pulsión* y *representación* en la vida del aparato psíquico. Considero, tal como Freud dijo, que la *representación* sin investidura energética no llega a la conciencia; por otra parte, una *pulsión* sin materia, o sea, *representación*, no es pasible de manifestación de ningún tipo. De alguna manera estas declaraciones complementan lo sugerido por Freud en su trabajo sobre *La represión*: esta nueva *agencia representante-representación* (*Vorstellungrepräsentanz*) intenta ofrecernos una alternativa de comprender el anudamiento entre lo *pulsional* y lo *representacional*. Sin embargo, aunque las representaciones falten, esto no implica que no las haya, de hecho las representaciones pueden estar reprimidas, filtradas por la represión o no devenidas siquiera *representación*. La importancia del concepto *agencia representante-*

representación (*Vorstellungrepräsentanz*) radica más en la parte de *agencia representante* que en la parte de *representación*, el último término es el producto de lo que posibilita el primero.

2.2.1.1.4.2.2. Representación y cosa

Otro problema consiste en la diferenciación entre los dos modos en que Freud se refirió en diferentes pasajes sobre el término *cosa*: me refiero a la alternancia que hace del término: *Sach* o *Ding*. Por ejemplo, en la parte VII de *Lo inconsciente*, Freud se refiere a la formación sustitutiva y al síntoma en la esquizofrenia en términos del predominio de la *referencia a la palabra* (*Wortbeziehung*) por sobre la *referencia a la cosa* (*Sachbeziehung*)¹¹². Sin embargo, en el mismo párrafo, también refiere:

"Toda vez que ambas –palabra y cosa (*Wort und Ding*)– no coinciden, la formación sustitutiva de la esquizofrenia diverge de la que se presenta en el caso de las neurosis de transferencia"¹¹³.

Más allá de existir una diferencia entre *la referencia a una cosa* y *la cosa*, es significativo que Freud no establezca una advertencia sobre la diferencia entre *Sach* y *Ding*. Mucho más cuando en el párrafo siguiente Freud, se refiere a la *representación-cosa* en términos de *Sachvorstellung*¹¹⁴. En una nota al pie de página, James Strachey explica que Freud utilizó el término *Sachvorstellung* para *representación-cosa* hasta *Duelo y melancolía* (1917b [1915]). Allí Freud lo reemplaza por *Dingvorstellung*, sinónimo que ya había utilizado en *La interpretación de los sueños* y en *El chiste y su relación con el inconsciente*¹¹⁵. Ignoramos los motivos de estas elecciones. Lo que podemos decir es que el uso de un término y otro no altera sustancialmente el sentido del mismo ni sus implicancias epistemológicas.

2.2.1.1.4.2.3. Representación: cosa, objeto y palabra

Continuemos ahora con las precisiones. Finalmente podemos hacer una clasificación algo más precisa de lo que es una *representación-*

cosa, una *representación-objeto* y una *representación-palabra*, y las relaciones que entre estas se entretajan. Resulta pertinente transcribir el siguiente párrafo de *Lo inconsciente* para ilustrar esta cuestión:

"Reunamos esta intelección con el supuesto según el cual en la esquizofrenia son resignadas las investiduras de objeto. Tendríamos que modificarlo ahora: la investidura de las representaciones-palabra (*Wortvorstellungen*) de los objetos se mantiene. Lo que pudimos llamar la *representación-objeto* (*Objektvorstellung*) conciente se nos descompone ahora en la *representación-palabra* (*Wortvorstellung*) y en la *representación-cosa* (*Sachvorstellung*), que consiste en la investidura, si no de la imagen mnémica directa de la cosa (*direkten Sacherinnerungsbilder*), al menos de huellas mnémicas más distanciadas, derivadas de ella. De golpe creemos saber ahora dónde reside la diferencia entre una representación conciente y una inconsciente [cf. pág. 172]. Ellas no son, como creíamos diversas transcripciones del mismo contenido en lugares psíquicos diferentes, ni diversos estados funcionales de investidura en el mismo lugar, sino que la representación conciente abarca la representación-cosa (*Sachvorstellung*) más la correspondiente representación-palabra (*Wortvorstellung*), y la inconsciente es representación-cosa (*Sachvorstellung*) sola. El sistema *Icc* contiene las investiduras de cosa de los objetos, que son las investiduras de objeto primeras y genuinas; el sistema *Prcc* nace cuando esa representación-cosa (*Sachvorstellung*) es sobreinvertida por el enlace con las representaciones-palabra (*Wortvorstellung*) que le corresponden. Tales sobreinvertidas, podemos conjeturar, son las que producen una organización psíquica más alta y posibilitan el relevo del proceso primario por el proceso secundario que gobierna en el interior del *Prcc*. Ahora podemos formular de manera precisa eso que la represión, en las neurosis de transferencia, rehúsa a la representación rechazada [cf. pág. 177]: la traducción en palabras, que debieran permanecer enlazadas con el objeto. La representación no aprehendida en palabras, o el acto psíquico no sobre invertido, se quedan entonces atrás, en el interior del *Icc*, como algo reprimido"¹¹⁶.

Aquí cabe discriminar los tres términos y darles un sentido preciso a fines de lograr una exposición definitivamente más clara¹¹⁷. Primero debemos tener en cuenta que en los casos de las *representaciones de cosa, objeto y palabra*, Freud es muy claro: siempre estamos hablando de representaciones. La caracterización de cada uno de ellas responde a las siguientes precisiones:

1. La *representación-cosa* (*Sachvorstellung*): se refiere a una modalidad de registro efectivo, un modo de inscripción en el aparato psíquico pero que no se encuentra en condiciones de devenir consciente. En términos del propio Freud, la *representación-cosa* no está ligada al lenguaje verbal (palabra); más bien remite a un proceso psíquico de registro y memoria (almacenamiento).
2. La *representación-objeto* (*Objektvorstellung*): es una modalidad de representación actual en el momento de la percepción; es la reproducción del objeto en el psiquismo del sujeto. Remite a un modo de registro perceptual.
3. La *representación-palabra* (*Wortvorstellung*): es la modalidad más sofisticada de representación. Implica la intervención del proceso psíquico secundario y la ligadura de la cosa con la palabra; remite a un proceso psíquico de la memoria y el pensamiento.

Retomemos la carta del 6 de diciembre de 1896, puntualmente en aquella parte en donde declaraba que "*percepción y memoria se excluyen entre sí*"¹¹⁸. Si se toma aquella concepción de la constitución de la memoria y el aparato psíquico, y sigue el presente planteo, cabe especificar que las *representaciones de cosa* y de *palabra* nos remiten a fases de *memoria* (*P*, *Ic* y *Prc*), en cambio las *representaciones objeto* se remiten a la *percepción* (*P* y *Cc*)¹¹⁹. Al respecto, consúltese el cuadro II.2.13.

Cuadro II.2.13

Precisión sobre los diversos sentidos del término representación en Freud

	<i>Representación-cosa (Sachvorstellung)</i>	<i>Representación-objeto (Objektvorstellung)</i>	<i>Representación-palabra (Wortvorstellung)</i>
Características:	Modalidad de registro efectivo, un modo de inscripción en el aparato psíquico, pero que no se encuentra en condiciones de devenir consciente, en términos de Freud, la <i>representación-cosa</i> no está ligada al lenguaje verbal (palabra)	Modalidad de representación actual en el momento de la percepción, es la reproducción del objeto en el psiquismo del sujeto	Modalidad más sofisticada de representación. Implica la intervención del proceso psíquico secundario y la ligadura de la cosa con la palabra
Obedece a los siguientes procesos psíquicos:	Registro y memoria	Percepción	Memoria y pensamiento

2.2.1.1.5. Conclusiones sobre la representación en Freud

Como hemos visto, el término *representación* es muy complejo y no fue ajeno a las mismas vicisitudes que corrieron otros términos también fundamentales de la metapsicología freudiana. No reiteraré aquí lo que ya se ha trabajado extendida y exhaustivamente. Lo que queda claro es que las representaciones poseen distintos estados y distintas funciones. Sin embargo, más allá de estas diferencias, se puede afirmar sin titubear que para Freud, la *representación es la unidad material y funcional básica del aparato psíquico*, concepción análoga a la neurona en el *Proyecto de psicología para neurólogos*.

2.2.2. El concepto de *realidad psíquica* (*Psychiste Realität*)

Ahora me ocuparé exclusivamente del concepto de *realidad psíquica* de acuerdo a lo que éste implica el estatuto y concepción de *realidad* de Freud, dejando de lado la importancia de la connotación sexual del término dado que este asunto será trabajado en otro apartado¹²⁰.

Realizaré un desarrollo sobre la importancia del concepto de *realidad psíquica* en la obra de Freud para ilustrar la concepción de la *realidad* en general. Partiré de la definición de la *realidad psíquica* en oposición a la de *realidad material* (2.2.2.1), continuaré con la consideración de la *realidad psíquica* tal como Freud la presenta en su trabajo sobre *Lo inconsciente* (2.2.2.2), en un último apartado realizaré las conclusiones pertinentes sobre este concepto y la concepción de la *realidad* en Freud (2.2.2.3).

2.2.2.1. La definición de *realidad psíquica*

El concepto de *realidad psíquica* (*Psychiste Realität*) surgió en un momento temprano de la obra de Freud. Esta noción es el producto del reemplazo de la teoría de la seducción y de la elaboración de una concepción del aparato psíquico basada en la primacía del inconsciente¹²¹. Existe en Freud una estrecha relación entre la concepción de los términos de *realidad psíquica* y *fantasma -o fantasía- (Phantasie)*, a punto tal que por momentos coinciden perfectamente. Una primera cuestión a considerar es que, con el término *realidad psíquica*, se quiso señalar un aspecto psicológico de las manifestaciones inconscientes. El estatuto del término *realidad psíquica* es funcional. Con el concepto de *realidad psíquica* Freud daba cuenta de un fenómeno que puramente subjetivo. El término aparece en el psicoanálisis para dar cuenta de aquello que se manifiesta como un fenómeno subjetivo, por ende este fenómeno responde a lo más propio de la subjetividad de la psiquis humana: para el psicoanálisis la aparición de la *realidad psíquica* desnudará las verdades más íntimas del sujeto¹²².

En función de estas cuestiones era previsible que el término *realidad psíquica* encontrase su par antitético en el concepto de *realidad*

externa o material (äußeren Realität). Sin embargo, esta antítesis resultó desafortunada. Freud utilizó la antítesis *realidad psíquica* versus *realidad externa* para calificar dos fenómenos: uno que responde a motivaciones puramente subjetivas –vinculadas a modos inconscientes del vivenciar– y otro producto del contacto con el mundo, respetando los objetos que allí se aparecen. Sin embargo, una vez utilizado el término *realidad psíquica* y su correspondiente par antitético *realidad externa*, se dificulta el hecho de restringir con exclusividad a la *realidad psíquica* a una mera manifestación del inconsciente. Esta bifurcación en *realidad psíquica* y *realidad externa* nos deja en una concepción funcional del psiquismo evitando la interrogación sobre el estatuto de la *realidad* misma, más allá de que a Freud le interesase señalar la diferencia que efectivamente quedó establecida a partir de esta dualidad.

Cuadro II.2.14

Diferencia entre realidad psíquica y realidad externa ó material

Realidad psíquica (<i>Psychische Realität</i>)	Realidad externa o material (<i>äußeren Realität</i>)
"Expresión empleada por el psicoanálisis para designar una forma de existencia del sujeto distinta de la realidad material, en tanto dominada por el reino del fantasma y el deseo" ¹²³ .	Concepto que sirve para indicar cierto parámetro de normalidad, se refiere a las percepciones y/o recuerdos normales o no alterados por el psiquismo.

Una vez aclarada la concepción de *realidad psíquica* la pregunta es: ¿qué es la *realidad externa o material* al margen de ser una referencia colectiva compartida y/o una contrapartida de la *realidad psíquica*? Parece claro que la concepción de *realidad externa* cumple el rol de *realidad objetiva* (en tanto y en cuanto es la contrapartida de la *realidad subjetiva o psíquica*), pero, ¿qué la define al margen de esto? *Realidad psíquica y realidad externa*

son términos teóricos que dicen más de lo que Freud explica. Detrás de uno y otro debemos entender que hay –o al menos supone la existencia de– una concepción de *realidad* en común. Por eso es que al comienzo de este apartado se hizo hincapié en el estatuto y la concepción de *realidad* en Freud. Véase el cuadro II.2.14.

2.2.2.2. La realidad psíquica a partir de *Lo inconsciente*

En su escrito sobre *Lo inconsciente* (1915c), Freud señala que una de las características más peculiares de este sistema es, “*la sustitución de la realidad exterior por la psíquica (Ersetzung der äußeren Realität durch die psychische sind die Charaktere)*”¹²⁴. Lo que aquí nos interesa es conocer por qué y cómo se da esta sustitución. ¿A qué responde esta operación? Antes de responder esta pregunta, se nos impone otra anterior que resulta necesariamente lógica: ¿a qué situación o términos responde dicha sustitución? Se entiende que Freud se refiera a cómo detectar un fenómeno de naturaleza inconsciente que irrumpe en la coherencia de un discurso; por ejemplo: los lapsus son irrupciones que se presentan abruptamente en un discurso que, en la medida que venía siendo enunciado, resultaba coherente o a lo sumo inteligible. La sustitución de lo *coherente esperado* por la *incoherencia* –o sea, de aquello que aparece en el lugar de lo que debería haber sido coherente–, es lo que Freud entiende como esperable de la lógica del inconsciente. Esto es la *realidad psíquica*. De este modo, en hechos como el lapsus o los sueños la *realidad psíquica* se impone sobre lo que Freud denomina *realidad exterior*.

Encontramos en *Lo inconsciente* otro pasaje en el que es resaltado el papel que desempeña la *realidad psíquica* –en el contexto de la definición de inconsciente como entidad (sistema)–, y su importancia para el psicoanálisis¹²⁵. La caracterización del inconsciente –y de sus propiedades, tal como reza el título de este apartado–, y las relaciones del mismo con la realidad, es definida del siguiente modo:

“Tampoco conocen los procesos *lcc* un miramiento por la *realidad (Realität)*. Están sometidos al principio del placer; su destino sólo depende de la fuerza

que poseen y de que cumplan los requisitos de la regulación de placer-displacer¹²⁸.

Sin embargo, las teorías psicoanalíticas consideran que la *realidad psíquica* es previa a la *realidad exterior* o *material* de acuerdo a las fases de constitución del aparato anímico. Cuando Freud nos habla de sustitución de la realidad exterior por la *realidad psíquica*, nos está describiendo cómo detectar la dinámica del inconsciente en la vigilia. Sin embargo, desde una exposición psicogenética (esto podemos leerlo desde la carta del 6 de diciembre de 1896), debemos entender que las representaciones primero son inconscientes y recién en una última instancia pueden acceder a la conciencia.

De lo dicho se desprenden dos cuestiones:

1. La primera es que, tal como lo señaló Freud, no existiría una conexión entre el inconsciente y la realidad ("Tampoco conocen los procesos *lcc* un miramiento por la *realidad*"). De acuerdo a esta primera consideración, es necesario que exista una instancia diferente del inconsciente que articule al aparato psíquico con la *realidad exterior*. Esa instancia será el *yo consciente*. El *yo* cumplirá el rol de bisagra entre el *mundo interno* y el *externo*, o sea, entre el *inconsciente* y la *realidad externa* o *material*.
2. La segunda consideración consiste en que una concepción de la *realidad exterior* o *material* implica una definición de la misma. Si la concepción de un aparato psíquico implica que el mismo debe constituirse -cuestión que implica también que la representabilidad también debe construirse-; entonces estamos de acuerdo en concluir que debe haber algún proceso o función -cuestión no necesariamente sencilla-, que contemple la captación de la *realidad externa* como un punto de llegada más que como un *a priori*. Que el aparato psíquico haya tenido que construirse, implica que la realidad -no importa cual fuere su

concepción-, ha padecido diferentes modos de posibilidad de acuerdo a las características que han ido modificando y/o alterando al psiquismo en sus fases de constitución.

Cuando Freud habla de *yo real primitivo*, *yo placer purificado* o *yo real definitivo*, está enunciando diversos modos de organización del yo y, consecuentemente, diferentes modalidades de la conciencia. Estas diferencias se traslucirán en los modos en que el psiquismo procese y vivencie a la realidad y al mundo de acuerdo a diversas lógicas. De acuerdo a las posibilidades de codificación inherentes al aparato psíquico (retomando la carta del 6 de diciembre de 1896), será en estos procedimientos de constitución del psiquismo en donde las transcripciones juegan un rol fundamental -éstas son las que definen las modalidades que adoptan las representaciones para que la realidad pueda ser concebida. Recordemos lo estudiado en los apartados sobre la *representación*: si el sujeto humano debe construir su aparato psíquico, éste mismo se va constituyendo por el registro de representaciones -que a su vez se constituyen por transcripciones en las que la información proveniente del mundo externo se filtra y se configura de acuerdo a estas transcripciones (consúltese la carta del 6 de diciembre de 1896).

Luego de todo este rodeo llegamos al planteo que más nos interesa: cómo se debe entender la concepción de la *realidad exterior* si esta misma es una construcción tardía del aparato psíquico. Dicho de otra manera: la *realidad externa* consiste en aquello que el sujeto puede captar conscientemente, y éste es un logro tardío en la evolución y desarrollo del psiquismo. Para Freud suceden muchas cosas desde el momento en que se comienza un registro de representaciones en el aparato psíquico hasta que se logra un estado de conciencia en el mismo. No ampliaremos la dimensión de estos problemas que, además de ser psicoanalíticos, también se comienzan a tornar en filosóficos.

2.2.2.3. Conclusiones sobre la *realidad psíquica*

Me interesa resaltar aquí que uno de los principales problemas que se nos presentan a la hora de revisar la concepción de *realidad* en Freud: la claridad de su estatuto epistemológico teórico. Si la concepción de *realidad* es un término que implica un profundo compromiso en la toma de postura epistemológica para cualquier teoría, considero que una ausencia de definición de las implicancias generales de la *realidad* es una falla importante. Lo que resulta más sorprendente es que Freud hubiese definido a la *realidad psíquica* como un modo de caracterización de las manifestaciones del inconsciente sin explicitar las características de su contraparte, la *realidad externa*. A este último concepto no le dio mayor importancia, más bien lo dio por supuesto como si se tratase de algo obvio, o más peligroso aún como un denominador común evidente, claro y accesible para cualquier sujeto. Su error fundamental fue darle al concepto de *realidad psíquica* una definición funcional sin detenerse en las importantes implicancias teóricas y epistemológicas. La utilización de su término *realidad psíquica* para dar cuenta de una concepción psicológica de fenómenos subjetivos puede ser atinada en tanto y en cuanto hubiese definido previa o posteriormente las implicancias del término *realidad*.

2.2.3. El *principio de realidad* (*Realitätprinzip*)

A raíz de la importancia de los términos *realidad psíquica* y *realidad externa* o *material*, Freud caracteriza otra manera de comprender cómo el aparato psíquico logra acceder a la *realidad exterior* en su teoría psicoanalítica. El *principio de realidad* será el concepto encargado de permitir comprender cómo el psiquismo logra conectarse con aquello que Freud denomina *realidad externa* o *material*.

Dicen Roudinesco y Plon en su *Diccionario de Psicoanálisis* (1998) que *principio de placer* y el *principio de realidad* fueron,

“(...) expresiones introducidas por Sigmund Freud en 1911 para designar los dos principios que rigen el funcionamiento psíquico. El primero tiene por fin procurar el placer y evitar el displacer, sin trabas ni límites (por ejemplo, le

lactante al seno de su madre), y el segundo modifica al anterior, imponiéndole las restricciones necesarias para la adaptación a la realidad externa^{*127}.

Sin lugar a dudas, el trabajo de Freud que mejor explicita las definiciones y funciones de ambos principios es *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico* (1911b). Si bien *Más allá del principio del placer* (1920a), introduce el concepto fundamental de *principio de nirvana*, este último no es significativo en relación a la explicación de las funciones del *principio de realidad*. En este escrito, Freud define al *principio de realidad* como una continuidad del *principio del placer* a punto tal que define ambos en dos párrafos sucesivos. Freud comienza refiriéndose a los primeros procesos psíquicos —desde el origen del aparato psíquico—, los *procesos psíquicos primarios*, para llegar al *principio de realidad*:

"La tendencia principal a que estos *procesos psíquicos primarios* (*primären Vorgänge*) obedecen es fácil de discernir; se define como *principio de placer-displacer* (*Lust-Unlust-Prinzip*) (o, más brevemente como *principio de placer* [*Lustprinzip*]). Estos procesos aspiran a ganar placer; y de los actos que pueden suscitar displacer, la actividad psíquica se retira (represión). Nuestros sueños nocturnos, nuestra tendencia de vigilia a esquivar las impresiones penosas, son restos del imperio de ese principio y pruebas de su jurisdicción (...) Sólo la ausencia de satisfacción esperada, el desengaño, trajo por consecuencia que se abandonase ese intento de satisfacción por vía alucinatoria. En lugar de él, el aparato psíquico debió resolverse a representar las constelaciones reales del mundo exterior y a *procurar la alteración real* (*die reale Veränderung anzustreben*). Así se introdujo un nuevo principio de actividad psíquica; ya no se representó lo que era agradable, sino que era real, aunque fuese desagradable. Este establecimiento del *principio de realidad* (*Realitätsprinzips*) resultó un paso grávido de consecuencias^{*128}.

Posteriormente, Freud caracteriza las diferencias entre uno y otro principio. Si bien las modalidades del *principio del placer* y el *principio de realidad* están claramente divididas, de ninguna manera se esclarece la caracterización de la *realidad exterior* u *objetiva*; o como dice Freud, la realidad correspondiente al "*mundo exterior real-objetivo* (*der realen Außenwelt*)^{*129}. Es curioso que se esfuerce en ensayar todo tipo de variantes —muy bien fundadas—, de cómo el aparato psíquico desarrolla este nuevo

principio; lo que no aparece caracterizada es la consistencia de este *mundo exterior real-objetivo*. Esta falta de referencia respeta la línea de la noción de *realidad exterior o material* tal como Freud lo refiere en *Lo inconsciente* y tal como lo hallamos a lo largo de toda su obra. Se detallan las características de uno y otro en el cuadro II.2.15.

Cuadro II.2.15

Comparación entre el principio del placer y el principio de realidad en Freud

Característica	Principio de placer	Principio de realidad
1. Concepción de realidad:	La realidad es psíquica	Representa lo que es realidad externa
2. Función de sus procesos psíquicos:	Sus procesos psíquicos que aspiran a ganar placer. Si no logran placer, se retira la actividad psíquica por medio de la represión	Sus procesos psíquicos tienden a garantizar el placer
3. Función característica:	Represión: evita el displacer	Fallo imparcial: decide si una representación es acorde a la realidad externa o no
4. Modalidad del yo:	Yo placer	Yo realidad
5. Relación con el placer:	Busca la satisfacción inmediata por medio de la descarga de energía	Se abandona el placer momentáneo para asegurarlo en un momento posterior

2.3. Identidades y diferencias

Haré a continuación la comparación entre los términos *representación* y *realidad* en Schopenhauer y Freud en dos apartados diferentes: según lo trabajado con antelación primero realizaré la comparación de la *representación* en Schopenhauer y Freud (2.3.1), posteriormente haré lo propio con el concepto de *realidad* en ambos sistemas (2.3.2). Por último, expondré los comentarios finales del capítulo (2.3.3).

2.3.1. Comparación del término *representación* en Freud y Schopenhauer

Con relación al término *representación* (*Vorstellung*) en Schopenhauer y Freud, comencemos por destacar que la concepción del mismo es diferente: para Schopenhauer la concepción de la *representación* es metafísica: la *representación* como *Velo de maya* (1)¹³⁰; en cambio, para Freud la *representación* es entendida en una concepción positivista y psicológica: la *representación* es la unidad material y funcional del aparato psíquico (1)¹³¹. La *representación* en ambos sistemas cumple una función diferente: para Schopenhauer cumple una función gnoseológica: la *representación* vela la esencia del mundo (2)¹³²; en cambio, para Freud se trata de una función meramente psíquica: es una unidad material con la que funciona el aparato psíquico (2)¹³³. De modo similar, el término se remite a niveles epistemológicos diferentes (3). Para Schopenhauer: un nivel epistemológico III (teórico) en su concepción metafísica: la *representación* como *Velo de maya*; un nivel epistemológico I (empírico) en cuanto a cómo se experimenta en la realidad: la *representación* como entidad gnoseológica (3)¹³⁴. De modo análogo, para Freud: un nivel epistemológico III (teórico) consiste en la *representación* como aquella que constituye la realidad psíquica. En un nivel epistemológico I (empírico), la *representación* es una entidad de conocimiento (3)¹³⁵. Véase el cuadro II.2.16.

Cuadro II.2.16

Comparación del concepto de representación en Schopenhauer y Freud

Schopenhauer	Concepto	Freud
<i>Representación (Vorstellung)</i>	Representación	<i>Representación (Vorstellung)</i>
1. Concepción metafísica de la representación: Velo de maya	1. Diferente concepción de la realidad	1. Concepción positivista y psicológica de la representación: unidad del aparato psíquico
2. Función gnoseológica: vela la esencia del mundo	2. Diversas funciones de la representación	2. Función psíquica: unidad material con la que funciona el aparato psíquico
3. Nivel epistemológico III (teórico) en su concepción metafísica: la representación como Velo de maya. Nivel epistemológico I (empírico) en cuanto a cómo se experimenta en la realidad: la representación como entidad gnoseológica	3. De modo similar, el término se remite a niveles epistemológicos diferentes	3. Nivel epistemológico III (teórico): la representación constituyendo la realidad psíquica. Nivel epistemológico I (empírico): la representación como entidad de conocimiento
4. La representación siempre responde a la conciencia. Representación es sinónimo de fenómeno	4. La representación participa de diferentes dominios teóricos en uno y otro sistema	4. La representación es tanto consciente como inconsciente: la misma se acomoda según el modo de regulación de los procesos psíquico primario y secundario
5. Las representaciones pueden ser intuitivas (actividad del entendimiento) ó abstractas (actividad de la razón)	5. Diversas concepciones de representación en función de su caracterización	5. Las representaciones pueden ser: representación-cosa, representación-objeto y representación palabra

El concepto de *representación* participa de diferentes dominios teóricos en uno y otro sistema (4). En Schopenhauer: siempre responde a la conciencia, *representación* es sinónimo de fenómeno (4)¹³⁶. Para Freud la *representación* puede ser tanto consciente como inconsciente: la misma se acomoda según el modo de regulación de los procesos psíquicos primario y secundario (4)¹³⁷. Las concepciones de la *representación* en función de su caracterización resulta diferente en uno y otro (5): para Schopenhauer las

representaciones son *intuitivas* o *abstractas* según la actividad del *entendimiento* o la *razón* (*Vernunft*) correlativamente a una y a otra (5)¹³⁸; en cambio, para Freud las representaciones pueden ser *representación-cosa*, *representación-objeto* ó *representación-cosa* (5)¹³⁹.

2.3.2. Comparación del término realidad en Freud y Schopenhauer

Schopenhauer y Freud poseen diferentes concepciones sobre la *realidad*: para Schopenhauer la *realidad* posee una connotación netamente metafísica y nos remite a la concepción que un sujeto se hace del mundo (1)¹⁴⁰, mientras que para Freud la *realidad* es un término que queda exclusivamente restringido a lo psíquico y nos remite estrictamente al psiquismo del hombre (1)¹⁴¹.

Cuadro II.2.17

Comparación del concepto de realidad en Schopenhauer y Freud

Schopenhauer	Concepto	Freud
Realidad y Realidad efectiva.	Realidad	Realidad material y Realidad psíquica
1. Concepción metafísica de la realidad: realidad como concepción del sujeto sobre el mundo	1. Diferente concepción de la realidad	1. Concepción psíquica de la realidad: realidad del hombre
2. Realidad y realidad efectiva	2. Ambos utilizan dos términos para referirse a la realidad	2. Realidad material y realidad psíquica
3. Nivel epistemológico III (teórico) y nivel epistemológico I (empírico)	3. Estos términos remiten a dos niveles epistemológicos diferentes: empírico y teórico	3. Nivel epistemológico III (teórico) y nivel epistemológico I (empírico)
4. La realidad es un modo de representación del mundo: es Velo de Maya	4. La realidad es concebida de diferentes modos	4. Existe un principio regulador que se desarrolla en el aparato psíquico: el principio de realidad

Ambos pensadores utilizan dos términos para referirse a la realidad: *realidad* y *realidad efectiva* en Schopenhauer; *realidad material* y *realidad psíquica* en Freud (2)¹⁴²; que al mismo tiempo corresponden a dos niveles epistemológicos de un mismo hecho: uno empírico y otro teórico (3)¹⁴³. En ambos autores hay una diferencia abismal en cuanto a la concepción de la realidad (4): para Schopenhauer la *realidad* es un modo de representación del mundo, es el *Velo de Maya* (4)¹⁴⁴. En cambio, para Freud existe un principio regulador que se desarrolla en el aparato psíquico: el *principio de realidad*, encargado de captar la *realidad* aunque resulte penosa (4)¹⁴⁵. Véase la síntesis en el cuadro II.2.17.

2.4. Conclusiones finales

La importancia del presente apartado consiste en comparar las concepciones de *representación* y *realidad* en ambos autores. Este capítulo contiene una importante cantidad de planteos teóricos que se desprenden de los axiomas generales de la filosofía de Schopenhauer y del psicoanálisis de Freud; pero que al margen de no ser axiomáticos –en ninguno de los dos planteos son un punto de partida–, resultan cuestiones centrales ya que, tanto la *representación* como la *realidad*, son temas que postulan cuáles pueden ser las coordenadas del conocimiento y las concepciones que tanto Schopenhauer como Freud tienen de la vida, el mundo y el hombre. Lo que se rescata de la revisión de estos términos es el modo en que, uno y otro pensador, conciben el entramado de la *realidad* y la arquitectura del conocimiento y la conciencia en ambos. Si bien estos conceptos apuntan a la superestructura de la actividad de la naturaleza en el mundo (Schopenhauer) y en el hombre (Freud), este es el paso previo a la consideración de los términos axiomáticos de *voluntad de vivir* en Schopenhauer e *inconsciente* en Freud. Sin embargo, aunque estos últimos sean los fundamentales para ambos planteos, en el presente capítulo se logra advertir la importancia de establecer con minuciosidad y precisión los elementos que conforman los mecanismos que parten de los axiomas y que permiten ver con claridad cómo estos fundamentos sostienen cuestiones tan importantes como la *representación* y la *realidad*.

Notas

¹ Las siguientes citas son esclarecedoras sobre este asunto: "El mundo como representación, único aspecto que consideramos aquí, tiene dos mitades esenciales, necesarias e inseparables. Una es el objeto, cuya forma es el espacio y el tiempo, y a través de dicha forma la pluralidad. Pero la otra mitad, el sujeto, no se halla en el espacio y el tiempo, pues esa mitad está entera e indivisa en cada ser que tiene representaciones" (EMVR, Tomo I, Libro I, §2, pág. 87. DWWV, Band 1, Erstes Buch, §7, Seite 37). "Con respecto a la consideración global que hemos hecho hasta el momento nos queda por observar lo siguiente. En ella no hemos partido del objeto ni del sujeto, sino de la *representación*, la cual entraña y presupone ambos términos, dado que la descomposición en objeto y sujeto supone su forma primera, la más general y esencial" (EMVR, Tomo I, Libro I, §7, pág. 108. DWWV, Band 1, Erstes Buch, §7, Seiten 64-65).

² EMVR, Tomo I, Libro I, §1, pág. 85. DWWV, Band 1, Erstes Buch, §1, Seite 35.

³ DWWV, Band 1, Erstes Buch, §1, Seiten 36-37.

⁴ EMVR, Tomo I, Libro I, §1, pág. 86. DWWV, Band 1, Erstes Buch, §1, Seiten 36-37. El resultado es mío.

⁵ EMVR, Tomo I, Libro I, §1, págs. 85-86. DWWV, Band 1, Erstes Buch, §1, Seiten 36-37.

⁶ Este cuadro será explicado en el desarrollo del capítulo.

⁷ EMVR, Tomo I, Libro I, §1, págs. 85-86. DWWV, Band 1, Erstes Buch, §1, Seiten 35-37.

⁸ Tal como lo hemos visto en el apartado 1.1.

⁹ Se considera esta concepción como gnoseológico-metafísica ya que la concepción gnoseológica de Schopenhauer entra en un marco más general metafísico. Al respecto consúltese el Capítulo 1.1.

¹⁰ *Realidad* es un término que puede ser referido en lengua alemana en dos sentidos: *Wirklichkeit* y *Realität*. *Wirklichkeit* tiene un sentido de actualidad o realidad efectiva. En cambio, el término *Realität* toma el sentido de existencia. No entraremos aún en un debate terminológico o mucho menos un de cariz ideológico. A esta altura de la discusión es importante tener en cuenta que, para hablar de realidad, Schopenhauer utiliza el vocablo *Wirklichkeit*.

¹¹ Para Schopenhauer es en la *materia* donde se produce la *simultaneidad*, de tiempo y espacio: "Así quien conoce aquella configuración del principio de razón que rige el contenido de tales formas (del tiempo y del espacio) y su perceptibilidad, o sea, la materia, conoce por lo tanto la ley de la causalidad, viniendo a comprender con ello la esencia global de la materia en cuanto tal, pues ésta no es sin causalidad, siendo esto algo que puede ser comprendido inmediatamente por cualquiera en cuanto lo medita. Su ser es el obrar y ni siquiera es posible pensar ningún otro ser de la materia (...) Causa y efecto constituyen por lo tanto la esencia global de la materia: su ser y su obrar" (EMVR, Tomo I, Libro I, §4, págs. 90-91. DWWV, Band 1, Erstes Buch, §4, Seiten 41-43). Se trabajarán estas cuestiones más adelante en el apartado 2.1.2.

¹² EMVR, Tomo I, Libro I, §4, pág. 91. DWWV, Band 1: Erstes Buch, §4, Seiten 42-43.

¹³ Para obtener más claridad sobre este punto se sugiere la lectura de *El mundo como voluntad y representación*, Tomo I, §1-4. DWWV, Band 1, §1-4.

¹⁴ Para referirnos al término alemán *Wirklichkeit*, se utiliza *realidad efectiva*.

¹⁵ Acerca de la *objetivación de la voluntad*, consúltese *El mundo como voluntad y representación*: EMVR, Tomo I: Libro II: §18, págs. 188-189; §23, pág. 201; §25, págs. 217-219; §26, págs. 219-224; §27, págs. 240-241. Libro III: §32 pág. 265; §34 págs. 270-271; §45, pág. 315; §52, págs. 351-352. DWWV, Band 1: Zweites Buch, §18, Seiten 163-164; §23, Seite 180; §25, Seiten 200-203; §26, Seiten 203-209; §27, Seiten 229-231. Drittes Buch: §32 Seite 261; §34 Seite 266-268; §45, Seite 324-325; §52, Seiten 370-372.

¹⁶ EMVR, Tomo I, Libro I, §1, pág. 85. DWWV, Band 1, Erstes Buch, §1, Seite 35;

¹⁷ Safranski, 1998, pág. 290.

¹⁸ Véase las críticas de Schopenhauer al término *intuición intelectual* tal como lo refiere en el prólogo de *El mundo como voluntad y representación*, el libro primero de la misma obra y también el apéndice del libro, la *Crítica de la filosofía kantiana*.

¹⁹ Algunos pasajes en los que Schopenhauer define representación son: EMVR, Tomo I: Libro I: §1, pág. 85; §2, pág. 87 y §7, pág. 108. Libro II: §21, pág. 198 y §24, págs. 214-215. Libro III: §32 pág. 266. Libro IV, §71, pág. 515. DWWV, Band 1: Erstes Buch: §1, Seite 35; §2, Seiten 39-40; §7, Seite 64. Zweites Buch: §21, Seite 177; §24, Seite 197. Drittes Buch: §32 Seite 202. Viertes Buch: §71, Seiten 573-574.

²⁰ Estas cuestiones serán desarrolladas en el apartado sobre la *realidad* (2.1.2).

²¹ EMVR, Tomo I, *Crítica de la filosofía kantiana*, pág. 549. DWWV, *Kritik der Kantische Philosophie*, Seiten 616-617.

²² EMVR, Tomo I, Libro I, §3, pág. 90. DWWV, Band 1, Erstes Buch, §3, Seite 41.

²³ EMVR, Tomo I, Libro I, §3, pág. 90. DWWV, Band 1, Erstes Buch, §3, Seite 41

²⁴ Pocos estudiosos de la obra de Schopenhauer han rescatado el carácter sexual del *Veil de Maya*.

²⁵ Véase el apartado 2.1.1.2.

²⁶ Véase el apartado 2.1.1.3.

²⁷ Consúltese el apartado 2.1.1.2.

- ²⁸ Consúltense el apartado 2.1.1.3.
- ²⁹ Consúltense el apartado 2.1.1.2.
- ³⁰ Consúltense el apartado 2.1.1.3.
- ³¹ Véanse los apartados 2.1.1.2 y 2.1.1.3.
- ³² Véanse los apartados 2.1.1.2 y 2.1.1.3.
- ³³ Sobre la *representación intuitiva* consúltense: EMVR, Tomo I, Libro I, §3, pág. 88. DWWV, Band 1, Erstes Buch, §3, Seite 39.
- ³⁴ Sobre la *representación abstracta* consúltense: EMVR, Tomo I, Libro I, §3, pág. 88. DWWV, Band 1, Erstes Buch, §3, Seite 39.
- ³⁵ EMVR, Tomo I, Libro I, §3, pág. 88. DWWV, Band 1, Erstes Buch, §3, Seite 39.
- ³⁶ EMVR, Tomo I, Libro I, §3, pág. 88. DWWV, Band 1, Erstes Buch, §3, Seite 39. El resaltado y los agregados en alemán son míos.
- ³⁷ Sobre los conceptos, consúltense *El mundo como voluntad y representación*: EMVR, Tomo I, Libro I, §9, pág. 123. DWWV, Band 1, Erstes Buch, §9, Seite 83.
- ³⁸ EMVR, Tomo I, Libro I, §9, pág. 123. DWWV, Band 1, Erstes Buch, §9, Seite 84. El resaltado y los agregados en alemán son míos.
- ³⁹ EMVR, Tomo I, Libro I, §8, pág. 118. DWWV, Band 1, Erstes Buch, §8, Seite 77-78.
- ⁴⁰ EMVR, Tomo I, Libro I, §9, pág. 125. DWWV, Band 1, Erstes Buch, §9, Seite 86. El resaltado y los agregados en alemán son míos.
- ⁴¹ En estos mismos capítulos de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer también explica cómo se da la gnoseología en los animales, estableciendo la diferencia entre estos y los hombres por la ausencia de razón (*Vernunft*).
- ⁴² La *genealogía del psicoanálisis* (1985). Versión original: *Généalogie de la psychanalyse* (1985).
- ⁴³ Más bien podríamos decir que la concepción que cualquier pensador tenga sobre la consistencia de la realidad, ya es un problema esencial que consiste más en un asunto de la filosofía que de filósofos en particular.
- ⁴⁴ Tomamos aquí la traducción de Roberto Aramayo de *El mundo como voluntad y representación* (2003).
- ⁴⁵ En los siguientes pasajes de *El mundo como voluntad y representación* se podrán encontrar diversas menciones y definiciones de la *materia*: EMVR, Tomo I: Libro I, §4, págs. 90-91. Libro II, §26, pág. 224; Libro III, §43, págs. 304-305. Tomo II, Complementos al Libro I, Primera parte, Cap. 4, *Del conocimiento a priori*, págs. 54-55. DWWV, Band 1: Erstes Buch, §4, Seiten 41-43. Zweites Buch, §26, Seiten 209-210. Drittes Buch, §43, 311-312. Band 2, Ergänzungen zum ersten Buch, Erste Hälfte, Kap. 4, *Von der Erkenntniß a priori*, Seiten 68-69.
- ⁴⁶ EMVR, Tomo I, Libro I, §9, pág. 125. DWWV, Band 1, Erstes Buch, §4, Seiten 41-43.
- ⁴⁷ Recordemos que Schopenhauer trabajó el asunto de las categorías puras del entendimiento en Kant desechando todas excepto la de causalidad, erigiendo a ésta en la esencia del entendimiento. Al respecto, consúltense la *Crítica de la filosofía kantiana*. EMVR, *Crítica de la filosofía kantiana*, págs. 519-639. DWWV, *Kritik der Kantische Philosophie*, Seiten 577-735.
- ⁴⁸ Schopenhauer refiere en este debate que es imposible caracterizar a la materia fuera de la representación. Para el filósofo, el mero hecho de concebir a la materia fuera del mundo como representación, producto —en pensamiento abstracto— de nuestras propias representaciones. Más allá de la representación hay cosa en sí: "Pues en el espacio y por consiguiente también fuera de nosotros las cosas sólo son en tanto que nos las representamos: por eso las cosas que intuimos inmediatamente en cierta medida, y no algo así como una mera imagen suya, son también tan sólo representaciones nuestras y en cuanto tales sólo existen en nuestra cabeza" (EMVR, Tomo II, Libro I, Primera parte, Cap. 2, pág. 33).
- ⁴⁹ Recuérdesse la consideración de Schopenhauer sobre las diferencias y posibilidades del conocimiento intuitivo y el abstracto ya señalado en 2.1.1.5. Puede consultarse *El mundo como voluntad y representación*: EMVR, Tomo I: Libro I, §8, págs. 118-122; §9, págs. 123-136. Libro IV: §68, págs. 483-484. DWWV, Band 1: Erstes Buch, §8, Seiten 77-83, §9, Seiten 83-99. Viertes Buch: §68, Seiten 535-536.
- ⁵⁰ EMVR, Tomo I, Libro I, §4, pág. 91. DWWV, Band 1, Erstes Buch, §4, Seiten 42-43.
- ⁵¹ El asunto es que en lo que respecta al mundo como voluntad la concepción metafísica es tan fuerte que no nos queda otra opción que hacer mención a ésta una y otra vez.
- ⁵² EMVR, Tomo I, Libro I, §4, págs. 90-91. DWWV, Band 1, Erstes Buch, §4, Seiten 41-43.
- ⁵³ EMVR, Tomo I, Libro I, §4, pág. 91. DWWV, Band 1, Erstes Buch, §4, Seiten 42-43.
- ⁵⁴ EMVR, Tomo I, Libro I, §4, pág. 91. DWWV, Band 1, Erstes Buch, §4, Seite 43.
- ⁵⁵ Véase el apartado 2.1.2.2.
- ⁵⁶ Véase el apartado 2.1.2.3.
- ⁵⁷ Consúltense el apartado 2.1.2.2.
- ⁵⁸ Consúltense el apartado 2.1.2.3.
- ⁵⁹ Véase el apartado 2.1.2.2.
- ⁶⁰ Véase el apartado 2.1.2.3.
- ⁶¹ Consúltense el apartado 2.1.2.2.
- ⁶² Consúltense el apartado 2.1.2.2.

- ⁶³ Véase el apartado 2.1.2.3.
- ⁶⁴ Véase el apartado 2.1.2.3.
- ⁶⁵ Roudinesco, Plon; 1998, pág. 904. Un buen ejemplo podrá encontrarse en *Lo inconsciente* (1915), parte V.
- ⁶⁶ Al respecto, las variaciones sobre las teorías de lo *imaginario* y lo *real* en Lacan son un claro ejemplo de ello.
- ⁶⁷ Hanns, 1996, págs. 401-421.
- ⁶⁸ Representar, figurar: *Darstellen*. Representabilidad, figurabilidad: *Darstellbarkeit*. Consideración por la figurabilidad: *Rücksicht auf Darstellbarkeit* (Hans, 1996, pág. 421).
- ⁶⁹ Chemana, Vandermersch, 2004, pág. 598.
- ⁷⁰ OC, 1915c, Tomo XIV, págs. 207-213. Este apéndice no aparece en la edición alemana consultada, motivo por el cual las citas referidas al mismo no figuran en su lengua original.
- ⁷¹ OC, 1915c, Tomo XIV, pág. 207.
- ⁷² OC, 1915c, Tomo XIV, pág. 208.
- ⁷³ OC, 1915c, Tomo XIV, pág. 207.
- ⁷⁴ OC, 1915c, Tomo XIV, pág. 207. Cuando Strachey se refiere a la utilización combinada de *representación-cosa* y *representación-palabra*, se está refiriendo a los usos que Freud hace de estos términos en *Lo inconsciente*.
- ⁷⁵ OC, 1915c, Tomo XIV, pág. 207. Debemos lamentar una vez más que Freud no estuviera al tanto de las teorías schopenhauerianas sobre la representación. Observando la utilización que Freud hace de la "psicología académica decimonónica" y sus términos, advertimos las expresiones *representación-objeto* y la *representación-palabra*. Si establecemos algún tipo de puente entre estas nociones y el pensamiento de Schopenhauer, no es extraño notar que los términos utilizados por Freud están muy emparentados con las nociones schopenhauerianas de *objeto* y *representación*. De alguna manera, la "psicología académica decimonónica" se encontraba en términos generales, muy alineada con el pensamiento kantiano, pensamiento del que Schopenhauer se sirve. No podemos dejar de nombrar aquí la decisiva influencia de Kant sobre el mundo germano parlante en todos los aspectos de la vida cultural del siglo XIX; no está mal decir que la psicología académica decimonónica seguía la línea de la gnoseológica kantiana de la *Crítica de la razón pura*, tal como Schopenhauer lo hiciese en su momento.
- ⁷⁶ Véase al respecto la obra de Paul Bercherie, *Génesis de los conceptos freudianos* (1983). Capítulo VIII. El asociacionismo cientificista alemán, págs. 160-164. Allí, Bercherie destaca una serie de rasgos que la psicología alemana decimonónica heredó del pensamiento de Herbart: la idea de ciencia psicológica; la preocupación por presentar una análisis de los problemas psicológicos de modo cuantitativo (utilización de métodos matemáticos); las manifestaciones afectivas son un efecto del juego de los elementos propiamente representativos de la vida mental, etc. (Bercherie, 1983, pág. 164).
- ⁷⁷ OC, 1900, Tomo V, pág. 529 GW, 1900, Zweiter und Dritter Band, Seiten 540-541. Esta misma aclaración aparece en su trabajo *Lo inconsciente* (1915c): "Aquí se nos abre una laguna; por hoy no es posible llenarla, ni es tarea de la psicología. Nuestra *tópica psíquica* (*psychische Topik*) provisionalmente nada tiene que ver con la *anatomía* (*Anatomie*); se refiere a regiones del *aparato psíquico* (*seelischen Apparats*), dondequiera que estén situadas dentro del cuerpo, y no a localidades anatómicas" (OC, 1915c, Tomo XIV, pág. 170. GW, 1915c, Dreizehnter Band, Seite 273). El resaltado y el agregado en alemán es mío.
- ⁷⁸ "El proyecto contiene dos ideas rectoras: 1) concebir lo que diferencia la actividad del reposo como una Q sometida a la ley general del movimiento, y 2) suponer como partículas materiales las neuronas" (OC, 1895b, Tomo I, pág. 339. AAP, EEP, Seite 379).
- ⁷⁹ OC, 1895b, Tomo I, pág. 342 AAP: EEP, Seite 382. El pasaje completo se refiere a las diversas funciones de las neuronas y los diversos mecanismos con que éstas cuentan: "...el sistema de neuronas se compone de neuronas distintas, de idéntica arquitectura, que están en contacto por mediación de una masa ajena, que terminan unas con otras como en partes de tejido ajeno; y en ellas están prefiguradas ciertas orientaciones de conducción, pues con prolongaciones celulares reciben y con los cilindros ejes libran" (OC, 1895b, Tomo I, pág. 342. AAP: EEP, Seite 382). Las diferencias funcionales las asigna Freud de acuerdo a si pertenecen a los sistemas ϕ , ψ o ω .
- ⁸⁰ Dice Freud en la carta del 6 de diciembre de 1896: "La *denegación* (*Versagung*) de la traducción es aquello que clínicamente se llama *represión*" (OC: Carta 52, Tomo I, pág. 275. AAP: Briefe 52, Seite 186. CFF: Carta 112, pág. 219).
- ⁸¹ Carta del 6 de diciembre de 1896. OC: Carta 52, Tomo I, págs. 274-280. AAP: BFF, Briefe 52, Seiten 185-192. CFF: Carta 112, págs. 218-227.
- ⁸² Carta del 6 de diciembre de 1896. OC: Carta 52, Tomo I, pág. 275. AAP: BFF, Briefe 52, Seite 186. CFF: Carta 112, pág. 219.
- ⁸³ Carta del 6 de diciembre de 1896. OC: Carta 52, Tomo I, pág. 275. AAP: BFF, Briefe 52, Seite 186. CFF: Carta 112, pág. 219.
- ⁸⁴ Carta del 6 de diciembre de 1896. OC: Carta 52, Tomo I, pág. 275. AAP: BFF, Briefe 52, Seite 186. CFF: Carta 112, pág. 219. El resaltado y el agregado en alemán son míos.
- ⁸⁵ Carta del 6 de diciembre de 1896. OC: Carta 52, Tomo I, pág. 275. AAP: BFF, Briefe 52, Seite 186. CFF: Carta 112, pág. 219. El resaltado y el agregado en alemán son míos.

⁹⁶ Carta del 6 de diciembre de 1896. OC: Carta 52, Tomo I, pág. 275. AAP: BFF, Briefe 52, Seite 186. CFF: Carta 112, pág. 219.

⁹⁷ "Desde esta *Proc*, las investiduras devienen concientes de acuerdo con ciertas reglas, y por cierto que esta conciencia pensar secundaria es un efecto posterior (*nachträglich*) en el orden del tiempo, probablemente anudada a la reanimación alucinatoria de las representaciones palabra, de suerte que las neuronas-conciencia serían también neuronas-percepción y en sí crecerían de memoria" (Carta del 6 de diciembre de 1896. OC: Carta 52, Tomo I, pág. 275. AAP: BFF, Briefe 52, Seite 186. CFF: Carta 112, pág. 219).

⁹⁸ En ciertos aspectos, aunque desde enfoques bastante diferentes, este planteo de Freud no está muy lejos de la epistemología genética de Jean Piaget, en la cual *acomodación* es el producto del interjuego entre *asimilación* y la *acomodación*.

⁹⁹ De ahí que Freud hable de asociación por simultaneidad.

¹⁰⁰ Para Schopenhauer, el animal bien podría poseer las fases 1 y 5; pero existiría una diferencia sustancial entre las fases 2, 3 y 4. Esto no quiere decir que en el animal no haya procesos análogos, lo que queda claro es que allí es en donde debería haber diferencias sustanciales. También es evidente que si existe una diferencia en la constitución de la memoria, esta diferencia se podría ver cristalizada en la fase 5, la cual es un efecto de 4.

¹⁰¹ OC, 1895b, Tomo I, págs. 340-341. AAP: EEP, Seiten 380-381.

¹⁰² OC, 1895b, Tomo I, pág. 341. AAP: EEP, Seite 381.

¹⁰³ OC, 1895b, Tomo I, pág. 341. AAP: EEP, Seite 381.

¹⁰⁴ OC, 1900, Tomo V, págs. 530-536. GW, 1900, Zweiter und Dritter Band, Seiten 542-547.

¹⁰⁵ En Freud no está precisada la diferencia entre cosa y objeto. Esta diferencia es fundamental ya que, desde una concepción gnoseológica la diferencia es esencial: básicamente responde la dualidad de los términos fenómeno y noumeno tal como Kant los entiende en su *Crítica de la razón pura* (1787). Algo de esto se vio en el apartado sobre el Apéndice C de *Lo inconsciente* de James Strachey (2.2.1.1.2).

¹⁰⁶ De aquí parte la concepción de Lacan sobre el *significante*.

¹⁰⁷ Consúltese el cuadro de la carta del 6 de diciembre de 1896. OC: Carta 52, Tomo I, pág. 275. AAP: Briefe 52, Seite 186. CFF: Carta 112, pág. 219.

¹⁰⁸ Carta del 30 de mayo de 1896. OC: Carta 46, Tomo I, pág. 272. AAP: BFF, Briefe 46, Seite 177. CFF: Carta 97, pág. 200.

¹⁰⁹ Carta del 30 de mayo de 1896. OC: Carta 46, Tomo I, pág. 272. AAP: BFF, Briefe 46, Seite 177. CFF: Carta 97, pág. 219.

¹¹⁰ Carta del 30 de mayo de 1896. OC: Carta 46, Tomo I, pág. 272. AAP: BFF, Briefe 46, Seite 177. CFF: Carta 112, pág. 219.

¹¹¹ OC, 1895b, Tomo I, págs. 413-420. AAP: EEP, Seiten 440-451.

¹¹² OC, 1915b, Tomo XIV, pág. 150. GW, 1915b, Zehnter Band, Seiten 258-259. El resaltado y el agregado de los términos alemanes son míos.

¹¹³ Véase el *Diccionario del psicoanálisis* de Roland Chemana y Bernard Vandermersch; allí ellos establecen una diferencia entre *representación* (*Vorstellung*) y *representancia* (*Repräsentanz*) (Chemana, Vandermersch; 2004, págs. 598-600).

¹¹⁴ Chemana, Vandermersch; 2004, págs. 598-600.

¹¹⁵ Chemana, Vandermersch, 2004, pág. 598.

¹¹⁶ Chemana, Vandermersch, 2004, pág. 599.

¹¹⁷ Chemana, Vandermersch, 2004, pág. 598.

¹¹⁸ Chemana, Vandermersch, 2004, pág. 599.

¹¹⁹ Calculo que a esto se refieren los autores con el término *delegación*. Si bien parece claro que se trata de una transcripción, no queda del todo claro qué tipo de transcripción se trata. Esto no fue del todo esclarecido por Freud: podría ser una transcripción del *lcc* al *Proc* (es decir, de *representación cosa* a *representación palabra*), sin embargo la articulación entre pulsión y representabilidad va más allá de una ligadura energética entre representación y palabra. Pareciera que esta transcripción es de tipo más estructural. Aquí es en donde chocamos con las dificultades que Freud tenía para distinguir en su modelo los mecanismos estructurales del aparato psíquico con los mecanismos funcionales del mismo.

¹²⁰ Véase *Lo inconsciente*, capítulo II. *La multivocidad de lo inconsciente y el punto de vista tópico*. (OC, 1915c, Tomo XIV, págs. 169-172. GW, 1915c, Dreizehnter Band, Seiten 270-275). Allí Freud retoma detalladamente el debate de la del 6 de diciembre de 1896 (OC, Carta 52, Tomo I, págs. 274-276. AAP: BFF, Briefe 52, Seiten 185-188. CFF: Carta 112, págs. 218-220) y *La interpretación de los sueños* en términos de transcripciones (OC, 1900, Tomo V, págs. 529 y 542. GW, 1900, Zweiter und Dritter Band, Seiten 538-555).

¹²¹ OC, 1915c, Tomo XIV, pág. 173. GW, 1915c, Zehnter Band, Seiten 275-276. El resaltado y el agregado de los términos alemanes son míos.

¹²² OC, 1915c, Tomo XIV, pág. 197. GW, 1915c, Zehnter Band, Seite 299.

¹²³ OC, 1915c, Tomo XIV, pág. 197. GW, 1915c, Zehnter Band, Seite 299. El subrayado y el agregado en alemán es mío.

¹²⁴ OC, 1915c, Tomo XIV, pág. 197. GW, 1915c, Zehnter Band, Seite 299.

¹²⁵ OC, 1915c, Tomo XIV, pág. 208, nota 7. GW, 1915c, Zehnter Band, Seiten 299-300.

¹¹⁶ OC, 1915c, Tomo XIV, págs. 197-198. GW, 1915c, Zehnter Band, Seiten 299-300. El subrayado y el agregado en alemán es mío.

¹¹⁷ Dios sabe cuánto más sencilla hubiese sido la exposición de Freud si no se hubiese negado a leer más filosofía.

¹¹⁸ Carta del 6 de diciembre de 1896: OC: Carta 52, Tomo I, pág. 275. AAP: Briefe 52, Seite 186. CFF: Carta 112, pág. 219.

¹¹⁹ Considero que el trabajo que he desarrollado sobre estos términos supera ampliamente al comentario de Marco Aurelio Andrade (1992) en la *Revista de Psicoanálisis*. En aquel trabajo, Andrade ha señalado oportunamente el sentido de estos términos y la coherencia de sus significados para la obra de Freud. En el presente trabajo se han puesto dentro de un contexto más amplio estos términos. Por otra parte, no se entiende del todo por qué Andrade incluye dentro de su trabajo ciertas menciones y concepciones sobre la cosa en Hegel, Heidegger y Lacan, cuando la importancia de este término dentro de la obra de Freud puede extraerse del pensamiento del mismo Freud (Andrade, 1992, págs. 823-828).

¹²⁰ Al respecto consúltese el Capítulo 4.2.

¹²¹ Roudinesco, Plon; 1998, pág. 904.

¹²² Concepción enteramente diferente de la de error cognitivo; mientras la realidad psíquica denuncia una modalidad de vivenciar a los vínculos y al mundo, la concepción de error cognitivo indica que lo que no se halla coherente es un error sin más.

¹²³ Roudinesco, Plon; 1998, pág. 904.

¹²⁴ OC, 1915c, Tomo XIV, pág. 184. GW, 1915c, Zehnter Band, Seite 286. El subrayado y el agregado en alemán son míos.

¹²⁵ *Lo inconsciente* (1915c). Capítulo V, *Las propiedades particulares del sistema lcc*. OC, 1915c, Tomo XIV, págs. 183-186. GW, 1915c, Dreizehnter Band, Seiten 285-288.

¹²⁶ OC, 1915c, Tomo XIV, pág. 184. GW, 1915c, Zehnter Band, Seite 286. El subrayado y el agregado en alemán son míos.

¹²⁷ Roudinesco, Plon; 1998, pág. 842.

¹²⁸ OC, 1911b, Tomo XII, págs. 224-225. GW, 1911b, Achter Band, Seiten 231-232. El resaltado y agregado de los términos alemanes es mío.

¹²⁹ OC, 1911b, Tomo XII, pág. 224. GW, 1911, Achter Band, Seite 231.

¹³⁰ Consúltese el apartado 2.1.1.3.

¹³¹ Consúltese el apartado 2.2.1.1.4.1.2.

¹³² Consúltese el apartado 2.1.1.4.

¹³³ Consúltese el apartado 2.2.1.1.4.1.2.

¹³⁴ Véanse los apartados 2.1.1.2, 2.1.1.3. y 2.1.1.4.

¹³⁵ Consúltese el apartado 2.2.1.1.4.1.2.

¹³⁶ Consúltese en general los apartados correspondientes al tema de la representación en Schopenhauer incluidos en 2.1.1.

¹³⁷ Consúltese en general los apartados correspondientes al tema de la representación en Schopenhauer incluidos en 2.2.1.

¹³⁸ Véase el apartado 2.1.1.5.

¹³⁹ Véase el apartado 2.2.1.1.4.2.2.

¹⁴⁰ Consúltense los apartados sobre realidad en Schopenhauer en 2.1.2.

¹⁴¹ Consúltense los apartados sobre realidad en Freud en 2.2.2.

¹⁴² Véanse, para Schopenhauer y Freud, respectivamente los apartados 2.1.2.2 y 2.1.2.3 para el primero y 2.2.2 para el segundo.

¹⁴³ Véanse, para Schopenhauer y Freud, respectivamente los apartados 2.1.2.2 y 2.1.2.3 para el primero y 2.2.2 para el segundo.

¹⁴⁴ Consúltese el apartado 2.1.2.4.

¹⁴⁵ Consúltese el apartado 2.2.3.

Capítulo 3

Voluntad de vivir e Inconsciente

3. Introducción

Luego de haber revisado los términos que sostienen el marco general de las posiciones epistemológicas fundamentales en Schopenhauer y Freud (Capítulo 1) y de haber revisitado también las concepciones sobre la consistencia de la realidad en ambos, en el presente apartado se tomo los términos *voluntad de vivir* (*Wille zum leben*) de Schopenhauer (3.1) y el de *inconsciente* (*Unbewußte*) de Freud (3.2) dada la importancia capital que estos juegan en los planteos teóricos de ambos autores. La *voluntad de vivir* es el axioma fundamental de la obra filosófica de Schopenhauer, dentro del dominio de éste recae la concepción de la esencia del mundo. De manera análoga, el *inconsciente* es para Freud la legalidad –el sistema-, que constituye la esencia de la psiquis humana. Si bien estos términos son las piedras angulares de sendos sistemas y en mucho se parecen, también es cierto que existen cuantiosas diferencias entre ambos que son muy significativas.

3.1. Voluntad de vivir (*Wille zum leben*) en Schopenhauer

La *voluntad de vivir*¹ (*Wille zum leben*) es el concepto fundamental -axiomático o dogmático por excelencia²- de la obra filosófica de Schopenhauer. Para él la *voluntad de vivir* "es lo auténticamente real" (*das wirklich Reale*)³, "la esencia íntima de aquella cosa en la naturaleza" (*das innerste Wesen jedes Dinges un der Natur aufschließen soll*)⁴, "lo verdaderamente real"⁵, etcétera.

Estamos de acuerdo en que, desde que fuera escrito *El mundo como voluntad y representación*, para Schopenhauer la *voluntad de vivir* ha cumplido el rol axiomático de fundamento del mundo⁶. Sin embargo, y paradójicamente, encontramos que el mismo filósofo caracteriza a la *voluntad de vivir* como un ser sin fundamento: la *voluntad de vivir* es *infundada* (*Grundlos*)⁷. ¿Qué nos indica esta paradoja? Schopenhauer quiere mostrarnos que, en última instancia, el axioma fundamental de su filosofía es un principio metafísico que explica al mundo en su esencia; pero esta esencia se caracteriza por no poseer un sentido prefijado (de allí que le falte su sentido), se caracteriza también por no poseer un fundamento fijo (falta de fundamento), y al mismo tiempo, la *voluntad de vivir* tampoco tiene un objetivo prefijado (falta de finalidad, no hay una teleología predeterminada). Si para Schopenhauer el mundo debe ser explicado por una razón que dé cuenta del mismo, sólo un principio que contenga en potencia las peculiaridades más fundamentales del mundo podría ser idóneo para explicar su naturaleza. Revisaré con más detalle este planteo en los párrafos siguientes.

El concepto de *voluntad de vivir* en Schopenhauer puede entenderse, en mayor y menor medida, desde los tres antecedentes filosóficos fundamentales por él reconocidos: Kant, Platón y la sabiduría india. Partiendo del antecedente filosófico más cercano a Schopenhauer, la *voluntad de vivir* se encuentra íntimamente emparentado al concepto kantiano de *cosa en sí*. Tomando en cuenta el referente fundamental de la filosofía antigua para Schopenhauer, encontramos a Platón y su concepción sobre las *ideas*⁸. Por otra parte, buscando en la filosofía de oriente,

encontraremos en el pensamiento de la India nociones solidarias al pensamiento schopenhaueriano, por ejemplo: la *voluntad de vivir* como aquello que se encuentra más allá del *Velo de Maya*. Como hemos visto, para Schopenhauer el *Velo de Maya* es *representación* y su fundamento es la *voluntad de vivir*:

Voluntad de vivir sintetiza en un solo término la posibilidad de ofrecer un fundamento metafísico que permite conciliar al mundo del pensamiento occidental -la modernidad (Kant) y la antigüedad (Platón)- con el antiguo oriente (Budismo). La *voluntad de vivir* define -con un único nombre- aquello que rige como orden del mundo y que ha estado históricamente contemplado por todos los hombres en sus distintos sistemas metafísicos -tanto filosóficos como religiosos⁹-. Tal es la ambiciosa pretensión de la filosofía de Schopenhauer, sintetizar la historia de la filosofía es su axioma metafísico. La *voluntad de vivir* se convierte en el principio gnoseológico, ontológico y metafísico por excelencia de la esencia de las cosas y del mundo (en términos epistemológicos: el axioma fundamental de todo el sistema de Schopenhauer).

La exposición del análisis sobre la *voluntad de vivir* ha sido dividida de la siguiente manera: en primer término trabajo como punto de partida de Schopenhauer la relación entre la *voluntad de vivir* y la *cosa en sí* (3.1.1), luego se caracterizaré el concepto de *voluntad de vivir* tal como Schopenhauer lo define en *El mundo como voluntad y representación* (3.1.2), en una tercera parte resaltaré la importancia de la *vida* en el concepto de *voluntad* (3.1.3), por último, cerraré el apartado sobre la *voluntad de vivir* con las conclusiones del presente análisis (3.1.4).

3.1.1. De la cosa en sí (*Ding an sich*) a la voluntad de vivir (*Wille zum leben*)

Sabemos muy bien que en un primer momento, el término *voluntad* (*Wille zum leben*) fue elegido por Schopenhauer para designar a la *cosa en sí* (*Ding an sich*) kantiana a la que tanto se refiere a lo largo de toda

su obra. Sin embargo, cabe preguntarnos a qué se debe que nuestro filósofo opte por dejar de lado la nomenclatura dada a la *cosa en sí* de Kant y sustituirla por el término *voluntad de vivir*. Recordemos que en *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer dedica todo un primer libro a desarrollar su teoría del mundo como representación¹⁰; allí desmenuza las características y modalidades esenciales del fenómeno (tal como han sido descriptas en 2.1). Sin embargo, una y otra vez Schopenhauer señala que la otra cara del *fenómeno* es el *noúmeno* o la *cosa en sí* tal como Kant lo había caracterizado en su *Crítica de la razón pura*. En el segundo libro de *El mundo como voluntad y representación*¹¹, Schopenhauer cede paso a la interpretación del mundo dotando de sentido a lo *noumenal*: interpreta a la *cosa en sí*, al *noúmeno*, como *voluntad de vivir*. Véase el cuadro II.3.1.

Cuadro II.3.1

Comparación entre el mundo como voluntad y el mundo como representación

Mundo como representación	Mundo como voluntad
Fenómeno	Noúmeno
Sujeto y objeto	Cosa en sí
Representación – Velo de Maya	Voluntad de vivir

Lo primero que Schopenhauer nos dice acerca de su motivo de elección es que *voluntad de vivir* trata de un concepto cuya denominación es *a potiori*¹² (*denominatio a potiori*): el filósofo designa a esta *cosa en sí* con el nombre de *voluntad* a falta de un término mejor¹³. Para Schopenhauer se presenta un problema de nominación consistente en que la *cosa en sí* no es el término más adecuado para dar cuenta de su planteo filosófico¹⁴. Si Schopenhauer pretende aclarar el problema del fundamento más allá del conocimiento -cuestión que necesariamente gira en torno de un fundamento

metafísico-, entonces la *cosa en sí* tal como Kant la entiende se vuelve estéril para su propósito. Schopenhauer no podía permitir que su concepción filosófica de la *cosa en sí* siguiera siendo nombrada en términos kantianos ya que él mismo había pensado en varias cuestiones que hacían que la *cosa en sí*, tal como él la concebía, resultaba en parte similar y en parte diferente a la del planteo kantiano. Al resultar que la *cosa en sí schopenhaueriana* desnaturalizaba a la *cosa en sí kantiana*, se volvía imposible conservar la connotación específica del término tal cual había sido utilizado por Kant.

Por otra parte, Schopenhauer tampoco podía permitir que esta *cosa en sí* quedase sin nombre, anónima¹⁶. Dadas las características fundamentales de este núcleo noumenal, este *querer*, Schopenhauer define esta cuestión *a priori*, reconociendo que la nomenclatura del término no sería más que "el signo de una dimensión desconocida"¹⁶.

Si la *voluntad de vivir* es el signo de una *incógnita*¹⁷, ¿qué diferencia existiría entre *voluntad de vivir* y *cosa en sí* advirtiéndose que ambos términos coinciden en ser signos de una incógnita? ¿Por qué Schopenhauer cambia el nombre a la *cosa en sí*? Si bien ambos términos son signos de una *incógnita*, lo que marcaría la diferencia de nomenclatura a favor de la *voluntad de vivir* consistirá en que para Schopenhauer no se trata de la misma *incógnita* que la de Kant. La utilización que Schopenhauer hace de estos dos términos, *voluntad de vivir* y *cosa en sí*, indica la presencia de dos incógnitas similares pero diferentes al mismo tiempo. Si bien en cierto plano ambas incógnitas se yuxtaponen, también es cierto que se trata de cuestiones bien diferentes. La discriminación que establece no responde a una mera cuestión terminológica, sino que las implicancias filosóficas del término *voluntad de vivir* son diferentes de las implicancias del término *cosa en sí*. El cambio de la nomenclatura implica un deslizamiento de sentido de un término a otro, permite que se haga visible cómo la incógnita de la *cosa en sí* modifica su naturaleza: si la pregunta por la *cosa kantiana* era un interrogante por las posibilidades del conocimiento, la pregunta de Schopenhauer no se remite exclusivamente a una cuestión gnoseológica. La pregunta de Schopenhauer posee además otras implicancias; es esta la

diferencia en donde radica el cambio de sentido. El siguiente párrafo de *Parerga y paralipómēna* lo esclarece:

"Dado que yo mismo soy kantiano, quisiera caracterizar aquí brevemente mi relación con él. Kant afirma que nada podemos saber más allá de la experiencia y su posibilidad: yo convengo en ello, pero añado que la experiencia misma en su conjunto es susceptible de una interpretación; y he intentado ofrecerla descifrando aquella como un escrito (...) "¹⁸.

El pasaje de la *incógnita de la cosa en sí* a la *incógnita de la voluntad* adquiere sentido en el contexto del objeto de la filosofía de Schopenhauer: el mundo y su esencia. La *incógnita de la esencia del mundo* abre un panorama que implica otras variables intervinientes que van más allá del conocimiento. La *cosa en sí* es un término referido a un plano gnoseológico; en cambio, *voluntad de vivir* en Schopenhauer va más allá del conocimiento para erigirse en la esencia del mundo. De este modo, la *voluntad de vivir* es la *cosa en sí* kantiana con el agregado de una connotación *ontológica, metafísica y explicativa* que implica referirse a la esencia del mundo tal como figura en el cuadro II.3.2.

Cuadro II.3.2
Diferencia entre la Cosa en sí y la Voluntad de vivir

Cosa en sí	Voluntad de vivir
Connotación gnoseológica (proveniente de Kant)	Connotación gnoseológica-ontológico-metafísica (Innovación de Schopenhauer)

Si la *cosa en sí* es inefable –innombrable–, se debe a la imposibilidad de existencia de un término suficiente para expresar su naturaleza; hasta este punto no hay diferencias con Kant. Sin embargo, Schopenhauer toma la *cosa en sí* como un principio inefable pero caracterizado con una serie de peculiaridades que le son inherentes –

cuestión que en Kant ya no encontramos: las características de la *voluntad de vivir* serán las de la vida misma. De allí que "extrañamente", la *voluntad de vivir* haga su aparición siendo aquella *cosa en sí* que de cuenta de la esencia del mundo en los planos gnoseológico, ontológico y metafísico. *Voluntad de vivir* es aquel término que Schopenhauer encuentra como mejor, o acaso podríamos decir como "menos peor" (allí se entiende que sea *a priori*), expresión para esa *vida*, ese *querer*. Sin embargo, es un principio que excede a la vida tal como se da en el mundo¹⁹. *Voluntad de vivir* da cuenta del principio metafísico y dinámico que justifica la existencia del mundo por fuera de sí mismo, más allá del conocimiento.

3.1.2. Caracterización de la *Voluntad de vivir*

¿Cómo es esta *voluntad de vivir*, en qué consiste? La consistencia de este principio axiomático se encuentra dada por ciertas características fundamentales. Resaltamos algunas referencias que Schopenhauer hace a lo largo de la primera consideración de *El mundo como voluntad y representación*: la esencia de la *voluntad de vivir* es la *discordia* (*Entzweiung*)²⁰, la *voluntad* es *sin razón* (*Grundlosigkeit*)²¹, es *infundada* (*Grundlose*), *carece de sentido* (*grundlos*)²², es *libre* (*Frei*)²³, es *una* (*eine*)²⁴ y es *vida* (*Leben*)²⁵. ¿Cómo entiende Schopenhauer que la *voluntad de vivir* posea todas estas características? Si bien Schopenhauer explica estas cuestiones partiendo de la observación del mundo —recordemos que de esto se trata la filosofía para él—, personalmente considero que su razón filosófica más importante consiste en que sólo estas condiciones pueden hacer que este principio inmaterial pueda salir de su "en-sí" y objetivarse.

A Schopenhauer le interesa establecer un principio axiomático dinámico que vaya más allá una *ipseidad*; más bien pretende establecer un fundamento del que se pueda entender que el mundo es una resultante. Por contrapartida, si la *voluntad de vivir* hubiese sido postulada como un principio autosuficiente, ¿Cómo se explicaría el postulado de la *objetivación de la voluntad*? Sólo la *discordia*, la falta de *fundamento* y el *sin sentido* explican

que un principio pueda lograr *trascender-se*; es decir, que pueda ir más allá de sí mismo. Supongamos que Schopenhauer hubiese caracterizado a la *voluntad de vivir* como un principio autosuficiente, un principio considerado como un "en sí"²⁶; entonces el concepto de *voluntad de vivir* como principio dinámico no tendría sentido. En este sentido la *voluntad de vivir* es un principio *omnipotente*: el mundo es *voluntad de vivir* objetivada; el mundo es *pan-voluntad*.

Ahora nos preguntamos qué es lo que hace que Schopenhauer dote a la esencia del mundo de todas estas características. Si logramos responder a este interrogante podremos comprender la esencia y el sentido de la filosofía de Schopenhauer. Recordemos algunas cuestiones ya planteadas en donde se consideró la definición de filosofía de Schopenhauer²⁷; allí advertimos que la tarea de la filosofía consistía en:

"(...) una consumada reiteración y una correcta expresión de la esencia del mundo en conceptos muy universales..."²⁸.

A la luz de su definición de la filosofía, reconsideremos cómo es que a Schopenhauer se le ocurre dotar con los atributos recién mencionados a la *voluntad de vivir*. ¿De dónde surgen estos atributos de la *voluntad de vivir*? ¿Cómo es que a Schopenhauer se le ocurre que la esencia del mundo es *discordia*, *carencia de fundamento*, *sin sentido*, *sin razón*, *libertad* y *vida*? La única respuesta viable que se encuentre es que estas características son observaciones que él realiza sobre el mundo mismo. Partiendo de la consideración del mundo, de su exploración, desde él y por su necesidad de explicarlo es que toma nota de estas cuestiones y las convierte en características de su esencia. La *discordia*, el *sin sentido*, la *carencia de fundamento*, etc., son aspectos bien concretos de los fenómenos, son datos que Schopenhauer obtiene de su reflexión sobre la realidad. Las particularidades del sistema filosófico de Schopenhauer forzaron a éste a dar cuenta del mundo desde una esencia metafísica que lo debía explicar: lo que mejor se adecuó a la experiencia del mundo que Schopenhauer tuvo fueron todas estas características de las que él dedujo el sentido de los restantes

fenómenos mundanos. Dicho de otro modo: para Schopenhauer la esencia del mundo debía tener en potencia lo que él veía en acto: la *voluntad de vivir* debe tener una relación necesaria con el mundo: la relación del filósofo con su mundo, el que éste vivía y pensaba. Es justamente a partir de las condiciones de su vida, y su concepción peculiar del mundo que Schopenhauer fundamenta su fundamento (*voluntad de vivir*), caracterizándolo por ser *sin fundamento* (condición esencial de la *voluntad de vivir*):

"...lo que confiere eficacia a una causa, por innumerables veces que ésta pueda tener lugar, es una fuerza natural *carente de fundamento en cuanto tal* (als *solche grundlos*), es decir, que se halla enteramente al margen de la cadena de causas y en general está fuera del ámbito del principio de razón, conociéndosela filosóficamente como objetivación inmediata de la voluntad..."²⁹.

Nos encontramos con la lógica del sistema de Schopenhauer en todo su esplendor: el filósofo parte del mundo, lo observa, toma nota de lo que ve en él, y luego concluye que la mejor manera de explicarlo es ubicando una *razón de conocimiento* que explique lógicamente la resultante gnoseológica de eso que conocemos como mundo. La *carencia de sentido* que Schopenhauer vivenciaba cotidianamente en su época (su mundo), sólo podía ser explicada por una naturaleza (*voluntad de vivir*) *carente de sentido*. El fundamento del *sinsentido* del mundo deberá ser "algo" (*voluntad de vivir*) caracterizado por el *sinsentido*, pero ese "algo" al mismo tiempo deberá tener una consistencia suficiente como para fundamentar el *sinsentido*. La *voluntad de vivir* debe ser un principio dinámico que produzca efectos justamente por su movimiento: de allí que la esencia de la *voluntad de vivir* sean la *discordia* y *vida*.

Lo que queda claro de este planteo es, no tanto la naturaleza del mundo, sino la modalidad *a posteriori* que Schopenhauer utiliza para explicar su fundamento del mismo. Schopenhauer diría: "este es el mundo en que vivo, estas son las características que veo que el mundo tiene; luego, lo que produjo este mundo -que veo en estas condiciones-, debe poseer una razón suficiente capaz de lograrlo, la esencia de este mundo debe contener en su

germen las potencialidades del mismo"³⁰. En última instancia, que el *mundo sea voluntad de vivir* significa también que la *voluntad de vivir es el mundo*; de ahí que el paradójico término *voluntad objetivada* nos remita al mundo sin más, único lugar en que se puede dar la identidad entre *voluntad de vivir* y *representación*.

3.1.3. *Voluntad de vivir*: importancia de la vida

Analicemos ahora con mayor detenimiento cómo es que Schopenhauer configura el principio axiomático de la *voluntad de vivir*. Prestemos especial atención a la composición de este término. Lo primero que se advierte es la siguiente composición sintáctica: un sustantivo y su complemento: *voluntad* (*Wille*, sustantivo) que tiene un objeto muy preciso, la *vida* ("de vivir", *zum leben*, complemento). Y si bien es la *voluntad* ese impulso ciego, irrefrenable, arbitrario, etc.; es la *vida* su condición *sine qua non*. La *voluntad* schopenhaueriana no es meramente un principio metafísico que configura una puja sin sentido; la *voluntad de vivir* no es suficientemente caracterizada si no consideramos la vida como su razón de ser:

"La voluntad, que considerada puramente en sí es tan sólo una ciega pulsión inconsciente e irresistible (...) gracias a la adición del mundo de la representación desplegado a su servicio, obtiene el conocimiento de su querer y de lo que sea aquello que quiere, lo cual no es otra cosa que este mundo, la vida, justamente tal como existe (...) lo que la voluntad quiere, siempre es la vida, dado que ella misma no es sino la presentación de ese querer de cara a la representación; así viene a ser una y la misma cosa, sólo un pleonismo, decir sin más «la voluntad» en vez de «la voluntad de vivir»"³¹.

Preguntarnos por la *voluntad de vivir* y su metafísica abre nuestro interrogante más allá de la misma *voluntad* y se convierte en una pregunta por la *vida*. No profundizaremos más en este aspecto dado que el objetivo de la presente exposición se limita en caracterizar el concepto de *voluntad de vivir* en Schopenhauer para establecer una posterior comparación con el concepto freudiano de *inconsciente*. De todos modos, algo más con relación

a la *vida* y la *sexualidad* en Schopenhauer será considerado en el próximo capítulo³².

Hasta aquí llega la exposición del concepto de *voluntad de vivir*. Más adelante la retomaré para establecer una comparación que pueda contemplar aquellos puntos de identidad y diferencia entre *voluntad de vivir* e *inconsciente*³³.

3.1.4. Consideraciones epistemológicas sobre la voluntad

Sintetizando las consideraciones esenciales del concepto de *voluntad de vivir*, encontramos las siguientes caracterizaciones a lo largo de la obra de Schopenhauer: "es lo auténticamente real"; "lo verdaderamente real"; "la esencia íntima de aquella cosa en la naturaleza"; "un fundamento caracterizado por ser 'sin fundamento'"; "la cosa en sí kantiana"; "el principio gnoseológico, ontológico y metafísico de la esencia de las cosas y del mundo" (3.1.1); "la esencia de la voluntad es la *discordia*, es *infundada*, *carece de sentido* y es *sexual*" (3.1.2); "una ciega pulsión inconsciente e irresistible"; y "la voluntad tiene un objeto a la vida" (3.1.3).

Concluimos la caracterización del término *voluntad de vivir* con las siguientes menciones que Schopenhauer hace del término en otros pasajes de *El mundo como voluntad y representación*: "el concepto de *voluntad* es el único, entre todos los posibles, que *no* tiene su origen en el fenómeno, *ni* en la mera representación intuitiva, sino que proviene del fuero interno"³⁴; la *voluntad* es ciega "en todas las funciones de nuestro cuerpo que no guía ningún conocimiento, en todos sus procesos vitales y vegetativos"³⁵; "es un anhelo infinito"³⁶; la manifestación de la esencia de la voluntad corresponde al "eterno devenir, el flujo sin fin"³⁷; "la voluntad es lo primero y originario, el conocimiento un mero añadido al fenómeno de la voluntad, como un instrumento suyo"³⁸; es "el oscuro apremio inconsciente de las oscuras fuerzas de la naturaleza hasta el obrar más plenamente consciente del hombre"³⁹. Sumando estas menciones con las características de la *voluntad*

ya mencionadas, haremos a continuación un cuadro (II.3.3) con sus consecuentes implicancias epistemológicas.

Esta colección de características es suficiente para lograr un entendimiento bien circunscrito del concepto de *voluntad de vivir*. La presente caracterización se retomará en el apartado 3.3 con el fin de comparar el término *voluntad de vivir* con el de *inconsciente* de Freud.

Cuadro II.3.3

Características de la *voluntad de vivir* y sus implicancias epistemológicas

Características de la voluntad de vivir	
Referidas por Schopenhauer	Implicancias epistemológicas
Es cosa en sí	Concepción gnoseológica (se conserva el sentido kantiano)
Es lo noumenal	Concepción gnoseológica (se conserva el sentido kantiano)
Es discordia	Sentido ontológico-metafísico (aporte de Schopenhauer)
Es carente de sentido (es un impulso ciego)	Sentido ontológico-metafísico (aporte de Schopenhauer)
No posee fundamento	Sentido ontológico-metafísico (aporte de Schopenhauer)
Es vida (es eterno devenir, el flujo sin fin)	Sentido ontológico-metafísico (aporte de Schopenhauer)
Es libre	Sentido ontológico-metafísico (aporte de Schopenhauer)
Es una	Sentido ontológico-metafísico (aporte de Schopenhauer)
No tiene su origen en el fenómeno, ni en representación intuitiva. Es lo primero y originario.	Sentido ontológico-metafísico (aporte de Schopenhauer)
Es un anhelo infinito	Sentido ontológico-metafísico (aporte de Schopenhauer)
Es un oscuro apremio Inconsciente de las oscuras fuerzas de la naturaleza hasta el obrar más plenamente consciente del hombre	Sentido ontológico-metafísico (aporte de Schopenhauer)

3.2. Inconsciente (Unbewußte) en Freud

El término *Inconsciente* (*Unbewußte*) en la primera tópica de Freud (1900), designa un sistema del aparato psíquico compuesto por éste, el *Preconsciente* (*Das Vorbewußte*) y la *Consciencia* (*Bewußtheit, Bewußtsein, Gewissen*⁴⁰). Dicha estructura es definida como una legalidad cuyo funcionamiento es regido por sus propias leyes (1915c). En la segunda tópica del aparato psíquico (1923b), Freud dirá que lo inconsciente es una cualidad de los sistemas que constituyen a dicho aparato. Las estructuras confortantes de este nuevo aparato psíquico serán el *Yo* (*Ich*), el *Ello* (*Das Es*) y el *Superyó* (*Über-Ich*). A continuación se desarrollarán estas teorías del *inconsciente* según las variaciones que Freud le fue imprimiendo a este término a lo largo de su obra. Luego se hará un breve comentario de la función que éste término ocupó en las teorías psicoanalíticas de Freud y su psicoanálisis.

3.2.1. El Inconsciente en la primera tópica: *La interpretación de los sueños* (1900)

En el presente apartado sobre el *inconsciente* en la primera tópica de Freud revisaremos la concepción de este término hacia 1900 en *La interpretación de los sueños*. En primer lugar haré un análisis de los elementos que conforman y definen al *inconsciente* en dicha obra (3.2.1.1), luego intentaré configurar y definir esta concepción (3.2.1.2).

3.2.1.1. Los elementos del Inconsciente

En primera instancia se puede decir que para Freud, el *inconsciente* es un lugar desconocido para la consciencia. En *La interpretación de los sueños* (1900), Freud se refiere al sueño en términos de Gustav Fechner, refiriendo que el "escenario de los sueños es otro que el de las representaciones de la vigilia"⁴¹; de aquí parte el uso que muchos psicoanalistas hacen del término "la otra escena" en referencia al

inconsciente. En esta obra, Freud define al *inconsciente* como una *instancia* o *sistema de contenidos reprimidos* que se sustraen a las otras instancias: el *Preconsciente* y la *Consciencia*. Freud realiza un importante desarrollo de la *dinámica del sistema (Systeme) o instancia (Instanzen) inconsciente*⁴², como así también de los otros dos sistemas restantes. Sin embargo, el sistema *inconsciente* se vuelve fundamental ya que toda la vida psíquica se sustenta sobre el mismo:

"Lo *inconsciente (Das Unbewußte)*, según la expresión de Lipps [1897, págs. 146-147], tiene que suponerse como una *base universal (allgemeine Basis)* de la *vida psíquica (psychischen Lebens)*. Lo *inconsciente (Das Unbewußte)* es el círculo más vasto, que incluye en sí al círculo más pequeño de lo *consciente (des Bewußten)*; todo lo *consciente (alles Bewußte)* tiene una *etapa previa inconsciente (hat eine unbewußte Vorstufe)*, mientras que lo *inconsciente* puede persistir en esa etapa y, no obstante, reclamar para sí el valor íntegro de una operación psíquica⁴³. Lo *inconsciente es lo psíquico verdaderamente real (Das Unbewußte ist das eigentlich reale Psychische)*, nos es tan desconocido (*unbekannt*) en su naturaleza interna como lo real del mundo exterior (*das Reale der Außenwelt*), y nos es dado por los datos de la *consciencia de manera tan incompleta como lo es el mundo exterior por las indicaciones de nuestros órganos sensoriales*"⁴⁴.

Queda claro que la base y fundamento de la actividad psicológica humana es el *inconsciente* y la brújula del mismo es guiada por el *deseo (Wunsch)*⁴⁵. Las condiciones que regulan las vicisitudes del aparato psíquico son -en aquel modelo-, el *proceso primario (Primärvorgang)* para el *inconsciente* y el *proceso secundario (Sekundärvorgang)* para la *consciencia*. Al mismo tiempo, los mecanismos específicos de acción que dan cuenta de estos principios son el *desplazamiento (Verschiebung)* y la *condensación (Verdichtung)*. Con estos elementos, Freud explica la *dinámica de la represión (Verdrängung)*, acto psicológico paradigmático de la psiquis humana; movimiento que constituye al *Inconsciente* como una *tópica psíquica* en la que reside lo reprimido inaccesible a la *consciencia*. Sin embargo, falta un elemento más en este planteo: el *deseo*. Este no es una simple fuerza o energía, sino que es el carácter *sexual* del mismo lo que lo constituye como

de motor; de ahí que se trate de un *inconsciente sexual*. Freud entiende en *La interpretación de los sueños* el deseo sexual es el capitalista (*Kapitalisten*) del sueño⁴⁶ y de la vida psíquica. El protagonismo del deseo como motor y guía de la subjetividad es introducido por Freud en el apartado sobre *Los sueños de muerte de personas queridas*⁴⁷, allí es presentado Edipo como el prototipo de lo que es el deseo: parricidio e incesto⁴⁸.

Sobre la base a la conjunción de estos términos que dan cuenta del sistema *Inconsciente* —coma así también de los dos restantes— es que Freud va a describir los procesos psicológicos en sus relaciones dinámicas, tópicas y económicas⁴⁹. Si bien establece las condiciones que considera claves para entender el funcionamiento de la instancia *inconsciente*, a menudo se confunde el *inconsciente* con el aparato psíquico mismo. Cabe aquí hacer una digresión: en sus ideas psicoanalíticas de *La interpretación de los sueños*, Freud ofrece una serie de teorías y conceptos cuya finalidad consiste en esclarecer la dinámica de aquello que existe en nosotros aunque no logramos comprender. Por este motivo, nos ofrece explicaciones de la génesis y estructura de los sueños y los síntomas neuróticos. Al ser el *Inconsciente* la instancia más importante del aparato psíquico, ésta ilustra las condiciones de funcionamiento espontáneo del mismo. Si muchas veces se confunden las reglas de funcionamiento del *inconsciente* con reglas que rigen el aparato psíquico, esta confusión tiene asidero en las declaraciones mismas de Freud quien define al *inconsciente* como "lo psíquico verdaderamente real"⁵⁰. Sin embargo, el psiquismo, que fundamenta sus claves en lo *inconsciente*, tiene otros sistemas y características que resultan bien diferentes del *inconsciente*: el *preconsciente* y la *conciencia*. Aunque a nuestros ojos la diferencia entre el *inconsciente* freudiano y la vigilia es sustancial, el peso conceptual y la jerarquía de lo *inconsciente* sobre la vigilia son definitivos, a punto tal que Freud mismo avala la confusión que por momentos se puede producir entre *psiquismo* e *inconsciente*: "lo psíquico verdaderamente real". Basándonos en la articulación de estos dos términos contundentes podemos pensar que si la *verdad* es la adecuación subjetiva entre el intelecto y la cosa, y lo *real* es aquello que se refiere a las cosas del mundo, ambos términos —uno de índole más subjetiva (verdad) y otro de

Índole más objetiva (real)-, se fusionan para dar cuenta de la vida psíquica. Esta misma afirmación la encontramos también en Schopenhauer cuando éste habla de la *voluntad de vivir* como "lo verdaderamente real"⁵¹.

3.2.1.2. Caracterización epistemológica del modelo de inconsciente en 1900

Si nos preguntamos por el estatuto epistemológico del modelo de Freud, nos encontramos con un pensamiento algo cartesiano, aunque no del todo. El aparato psíquico de Freud vendría a resultar un híbrido que no es concretamente científico, ni concretamente romántico. Al mismo tiempo observamos que Freud tiene un método. Pero no es el método lo que más se le discute, sino más bien, a qué se aplica este método. Este planteo encuentra asidero si seguimos las intenciones que Freud tuvo para establecer su modelo de aparato psíquico.

Freud se basa en la fisiología del sistema nervioso: el decurso de energía psíquica que circula por dicho sistema es el paradigma desde el cual Freud establece su aparato psíquico; el *Proyecto de psicología para neurólogos* (1895b) y la carta a Fließ del 6 de diciembre de 1896 son claros ejemplos⁵² de los intentos que Freud venía ensayando para su presentación de un modelo de la *psiché* tal que se pudiera *articular con y sustentar en* un sustrato físico⁵³; el concepto de *apoyo o apuntalamiento* (*Anlehnung*) en los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905) es un claro ejemplo de esto. Sin embargo, en *La interpretación de los sueños* renuncia a la *adecuatio* entre el intelecto y la cosa, para dejarle paso a un *modelo de la mente*:

"La idea que se pone a nuestra disposición es la de una *localidad psíquica* (*psychischen Lokalität*). Queremos dejar por completo de lado que el *aparato anímico* (*seelische Apparat*) de que aquí se trata nos es conocido también como preparado anatómico, y pondremos el mayor cuidado en no caer en la tentación de determinar esa *localidad psíquica* (*psychischen Lokalität*) como si fuera anatómica. Nos mantenemos en el terreno psicológico y sólo nos proponemos seguir esta sugerencia: imaginarnos el instrumento de que se valen las operaciones del alma como si fuera un microscopio compuesto, un

aparato fotográfico, o algo semejante. La *localidad psíquica* (*psychischen Lokalität*) corresponde entonces a un lugar en el interior de un aparato, en el que se produce uno de los estadios previo a la imagen. En el microscopio y el telescopio, como es sabido, estas son en parte localizaciones ideales, unas zonas en las que no se sitúa ningún componente aprehensible del aparato. Juzgo superfluo disculparme por los defectos de este símil y todos los del mismo tipo. Tales analogías no persiguen otro propósito que servirnos de apoyo en el intento de hacernos comprensible la complejidad de la operación psíquica descomponiéndola y atribuyendo a componentes singulares del aparato cada operación singular⁵⁴.

Si digo aquí que Freud establece un modelo de la mente, es porque no hay mejor término para calificar la empresa psicoanalítica de establecer las condiciones de un "aparato anímico" (*seelische Apparat*). El "como si" juega un papel fundamental: Freud intentó en el *Proyecto de psicología para neurólogos* (1895b) un modelo de la mente que contase con un sustrato físico (o también al revés: quiso entender la fisiología material de la psiquis). En 1900 este modelo le cede el paso a la analogía entre "un instrumento de que se valen las operaciones del alma" a un *aparato* que fuera como "un microscopio compuesto, un aparato fotográfico, o algo semejante". "El microscopio y el telescopio" son acaso los mejores ejemplos del esfuerzo que Freud hizo por darle a sus pensamientos una consistencia material: sólo así es posible exponer ideas claras y distintas, siguiendo un modelo cartesiano. Sin embargo, esta maquinaria psíquica que sigue al modelo óptico, es una metáfora, una analogía, es una tópica especulativa que establece funciones definidas a diversas "piezas" de un aparato anímico.

La última mención a la caracterización de este "modelo de ánima" corresponde al objetivo de Freud por tal elección: "tales analogías no persiguen otro propósito que servirnos de apoyo en el intento de hacernos comprensible la complejidad de la operación psíquica descomponiéndola y atribuyendo a componentes singulares del aparato cada operación". Esta metodología freudiana sigue al método cartesiano en todo su rigor. Recordemos los pasos del método de René Descartes⁵⁵:

"El primero consistía en no admitir jamás cosa alguna como verdadera sin haber condescido con evidencia que así era; es decir, evitar con sumo cuidado la precipitación y la prevención, y no admitir en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda.

El segundo, en dividir cada una de las dificultades a examinar en tantas partes como fuera posible y necesario para su mejor solución.

El tercero, en conducir con orden mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más complejos, y suponiendo incluso un orden entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros.

Y el último, en hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan amplias, que llegase a estar seguro de no haber omitido nada"⁵⁶.

Estas cuestiones son de tal importancia para Freud, que se cuida bien de esclarecer con minuciosidad a lo largo de toda *La interpretación de los sueños* cada uno de estos pasos. Su modelo de la mente no es otra cosa que un aparato psíquico consistente en un *topos* imaginario cuyos elementos conceptuales se hallan discriminados *clara y distintamente*. La intención de Freud es describirlos de modo tal que se nos presenten como *evidentes*. También expone el modelo de acuerdo al segundo momento del método cartesiano: luego de establecer los elementos conceptuales como ideas claras y distintas (inconsciente, represión, procesos primario y secundario, desplazamiento y condensación, sexualidad, etc.); las desarrolla y define según sus características peculiares. El tercer paso del método cartesiano también se puede observar con claridad en *La interpretación de los sueños*: en el capítulo VII que Freud desarrolla la parte teórica de su modelo; los seis capítulos anteriores (I-VI), son *evidencia*, casuística ilustrativa de los mecanismos psicológicos intervinientes en el sueño. Por último, la verificación, es algo que Freud ejercita una y otra vez en el análisis de cada sueño.

No digo que Freud hubiese logrado alcanzar un "éxito cartesiano" en su propuesta metapsicológica de 1900 (tampoco en las posteriores). Sí me interesa recalcar que el ideal freudiano de una exposición sistemática, científica, contrastable, sigue en continuidad al ideal cartesiano de

objetividad. Sin embargo, y al mismo tiempo, el aparato anímico no es más que *especulación analógica* sin un *topos* identificable en la materia; de allí que el criterio de verdad como adecuación entre el intelecto y la cosa, padezca un desfase entre el método y objeto: Freud es cartesiano en su proceder, más no es cartesiano en su objeto: el *inconsciente* y el modelo especulativo de aparato psíquico que le da sustrato.

3.2.2. En Inconsciente en la Metapsicología: *Lo inconsciente* (1915c)

Sabemos que en 1915 Freud desarrolla una serie de trabajos a los que denomina su *metapsicología*. El objetivo del mismo consistió en establecer una sistematización de sus ideas psicoanalíticas fundamentales en términos teóricos. Así encontramos los trabajos *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915a), *La represión* (1915b), *Lo inconsciente* (1915c), *Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños* (1917a [1915]), y *Duelo y melancolía* (1917b [1915]). Si bien aquí nos interesa puntualmente el trabajo sobre *Lo inconsciente* (1915c), los trabajos restantes de esta *suite*, no resultan de una importancia menor ya que fueron concebidos para dar cuenta del psicoanálisis de un modo sistemático y complementario.

En sus trabajos de 1915 Freud no realiza innovaciones sustanciales en relación al planteo de 1900. Agrega a su exposición los conceptos de *pulsión* (*Trieb*) y *libido* (*Libido*) -introducidos 10 años antes en *Tres ensayos de teoría sexual* (1905). Sin embargo estos no hacen otra cosa que dar cuenta de la sexualidad en sus aspectos *cuantitativos* (*quantum de libido*) y *cualitativos* (*zonas erógenas*). El ensayo *Lo inconsciente* consiste en una excelente sistematización y exposición sobre la dinámica del sistema *inconsciente*, logrando con mayor éxito el acercamiento al ideal cartesiano de método; con esto me refiero a lo relativo a su exposición de los problemas de *lo inconsciente*, no a la claridad ni a la consistencia del *inconsciente* como un objeto de epistemológico.

El ensayo comienza con la justificación del concepto de *inconsciente* (Cap. I); allí Freud desarrolla los motivos por los cuales el *inconsciente* es un supuesto *necesario* (*notwendig*) y *legítimo* (*legitim*)⁵⁷. Posteriormente continúa con el desarrollo de las precisiones y significados sobre el concepto de *inconsciente* (Cap. II), los sentimientos inconscientes (Cap. III), la tónica y la dinámica de la represión (Cap. IV), las propiedades particulares del inconsciente (Cap. V), las relación y la dinámica que se da entre el inconsciente y la conciencia (Cap. VI). Por último, cierra su exposición con un apartado sobre el discernimiento de lo inconsciente (Cap. VII). En la presente exposición nos va a interesar el capítulo V (*Las propiedades particulares del sistema lcc.*).

La importancia este capítulo reside en la clara y sistemática exposición de las características esenciales del *sistema inconsciente*. Para comenzar, "las propiedades del *sistema lcc* no se reencuentran en el sistema contiguo más alto"⁵⁸.

"El núcleo del *lcc* (*Der Kern des Ubw*) consiste en agencias representantes de pulsión (*Triebrepräsenzen*) que quieren descargar su investidura; por tanto en *mociones de deseo* (*Wunschregungen*)"⁵⁹.

De este modo, Freud pone en el centro de escena el *carácter sexual del inconsciente* -recordemos que en aquel entonces estaba vigente la segunda teoría de las pulsiones presentada en *Introducción al narcisismo* (1914b)-. Si el *inconsciente* tiene un núcleo y hay que caracterizarlo, su condición es la *sexualidad*; el *deseo* sigue cumpliendo la misma función que en *La interpretación de los sueños*.

Las propiedades de éste *sistema lcc* son la no existencia de *negación* (*Negation*)⁶⁰, el inconsciente se rige por *proceso psíquico primario* (*psychischen Primärvorganges*)⁶¹ cuyas leyes son el *desplazamiento* (*Verschiebung*) y la *condensación* (*Verdichtung*)⁶², la *atemporalidad* (*zeitlos*) de los procesos del *lcc*⁶³, los procesos del *lcc* están sometidos al *principio del placer* (*Lustprinzip*), cuestión que hace que estos procesos no sigan un miramiento de la *realidad exterior* (*äußeren Realität*)⁶⁴.

*Resumámos: *ausencia de contradicción, proceso primario* (movilidad de investiduras), *carácter atemporal y sustitución de la realidad exterior por la psíquica*, he ahí los rasgos cuya presencia estamos autorizados a esperar en procesos pertenecientes al sistema lcc.⁸⁵

Lo que aquí se establece con impresionante precisión es cómo se regula y funciona esta instancia. El *principio del placer* (*Lustprinzip*) se convierte en la explicación del funcionamiento del *inconsciente*: si el núcleo del *inconsciente* es *sexual, pulsional*, guiado por el *deseo*, entonces la lógica que regirá a este principio será la del *placer* (*Lust*). El *proceso psíquico primario* continúa cumpliendo el rol de ser el primer modo de funcionamiento psíquico, pero queda circunscripto a la mecánica psicológica, por este motivo el *desplazamiento* y la *condensación* son los procesos puntuales que indican este modo de funcionamiento: *proceso primario, desplazamiento y condensación* son procesos y mecanismos que siguen la lógica del *principio del placer*. La *ausencia de contradicción* (que sale de la energía que se mueve sin ligadura), y la *atemporalidad* son consecuencias lógicas de este funcionamiento. De todo esto resulta "evidente" que en el *sistema lcc* rige la *realidad psíquica*; la realidad externa será una empresa que emprenderá el *proceso psíquico secundario*⁸⁶. De este modo queda establecida definitivamente la modalidad de funcionamiento del sistema *inconsciente*. Los desarrollos teóricos que sucederán en los años subsiguientes a los escritos metapsicológicos, modificarán las estructuras del aparato psíquico. Sin embargo estos cambios no alterarán a la modalidad de funcionamiento del *inconsciente*, éste no seguirá siendo un sistema o una instancia, sino que pasará a desempeñar el rol de cualidad de las nuevas y diferentes estructuras del aparato psíquico: *Yo, ello y Superyó*.

3.2.3. El Inconsciente en la segunda tópica: *El yo y el ello* (1923b)

En la segunda tópica del aparato psíquico el *inconsciente* como instancia le dejará su lugar al *ello* (*Das Es*). *El yo y el ello* (1923b), comienza recordándonos algunos postulados de *La interpretación de los sueños* tales como que "la diferenciación de lo psíquico entre consciente e inconsciente es la premisa básica del psicoanálisis"⁶⁷, y que "el psicoanálisis no puede situar en la consciencia la esencia de lo psíquico, sino que se ve obligado a considerar la consciencia como una cualidad de lo psíquico que puede añadirse a otras cualidades o faltar"⁶⁸.

En el primer apartado del *El yo y el ello* (I. Consciencia e inconsciente), Freud no hace más que repasar los conceptos psicoanalíticos fundamentales desarrollados hasta el momento para ponernos al tanto de la cuestión tal como había sido plantada hasta el momento. En el segundo apartado (II. El yo y el ello), va a presentar al *ello* como la sede de las pasiones. El *ello* será la estructura del aparato psíquico que tome el lugar del *sistema Icc*. Si en 1915, el núcleo del *inconsciente* consistía en "agencias representantes de pulsión que quieren descargar su investidura"; en 1923, el *ello* va a ser "lo otro psíquico en que aquel (el yo) se continúa, y que se comporta como *icc*"⁶⁹. El *ello* va a "contener a las pasiones"⁷⁰. Sin embargo, el yo y el *superyó* también serán estructuras tan inconscientes como el *ello*. El *inconsciente* deja de ser una instancia, ahora atraviesa a todas las estructuras psíquicas que constituyen el aparato anímico. De todos modos, es claro que para Freud, el *ello* es la estructura identificada con lo totalmente reprimido y sede de lo pulsional. De este modo, la caracterización de lo *inconsciente* no se modifica. En esta segunda tópica lo que más se modifica es la concepción del yo, que tiene una parte inconsciente.

3.2.4. Comentario final al concepto de inconsciente en Freud

De esta manera se ve cómo el concepto de *inconsciente* a lo largo de la obra de Freud no padece mayores modificaciones. En cambio, el

concepto de yo sí padece cambios: si en 1900 *yo* y *consciencia* van de la mano, en 1923 ya no será así. En cambio, el concepto de *inconsciente* se va a mantener estrictamente inalterado. En el tránsito que irá de 1900 a 1923 el *inconsciente* se enriquecerá con las teorías que Freud desarrollará sobre la sexualidad y las pulsiones, el narcisismo y el yo, la neurosis y la angustia, etc.; pero nunca el *inconsciente* dejará de ocupar el lugar de fundamento de la vida anímica en el aparato psíquico.

3.2.5. Conclusiones

Sintetizando la presente sección del *inconsciente* freudiano, podemos resumir lo esencial de dicho término según la siguiente caracterización: el *inconsciente* antecede psicogenética y lógicamente a la *consciencia*; se instaura desde la *represión*; la lógica del mismo es la del *proceso psíquico primario* cuyas leyes de funcionamiento esenciales son el *desplazamiento* y la *condensación*; es regulado por el *principio del placer*, es guiado por el *deseo* —que siempre es inconsciente y cuyo carácter es netamente sexual. En el *inconsciente* no existe la negación ni la contradicción; es *atemporal*; la realidad del *inconsciente* es *psíquica* (en oposición a la realidad exterior); es una cualidad de lo psíquico. En definitiva, el *inconsciente* es el fundamento de la vida anímica en el aparato psíquico.

3.3. Identidades y diferencias

Hemos llegado por fin al momento en que precisaré las relaciones de identidad y diferencia entre los términos *voluntad de vivir* en Schopenhauer e *inconsciente* en Freud. Tal como ocurrió en apartado 3.1.4, aquella precisa nómina de los modos de definir y explicar la *voluntad de vivir* nos servirá aquí para comparar dicho término con la descripción hecha del *inconsciente* freudiano en el apartado 3.2.4.

3.3.1. Similitudes existentes entre la voluntad y el inconsciente

Una de las cuestiones fundamentales en torno a las similitudes entre ambos autores tiene que ver con lo que ambos consideran como el estatuto de la verdadera naturaleza y esencia de las cosas: para Schopenhauer la *voluntad de vivir* es "lo auténticamente real"⁷¹, y para Freud "lo inconsciente es lo psíquico verdaderamente real"⁷². Siguiendo la estructura de ambos sistemas teóricos, no podemos dejar de obviar que tanto la *voluntad de vivir* como el *inconsciente* son los axiomas teóricos por excelencia, las piedras fundamentales de los planteos teóricos de ambos sistemas (1)⁷³; si hay algo que tenga que ver con una naturaleza (*Physis*), o con un punto de partida, *voluntad de vivir* e *inconsciente* son aquellos términos axiomáticos de los que parten las explicaciones en ambas teorías; si existe un determinante hay que ubicarlo aquí. Pero no sólo hay una similitud en la posición que estos términos cumplen en ambos planteos, sino que, además de ser fundamentos, las caracterizaciones de estos es muy particular: tanto la *voluntad de vivir* como el *inconsciente* son esencias, auténticas-verdaderas-realidades cuya característica consiste en que son *incognoscibles*: en Schopenhauer la *voluntad de vivir* es –al menos dentro de un registro exclusivamente gnoseológico- la *cosa en sí* kantiana⁷⁴, en Freud el *inconsciente* es lo totalmente reprimido (2)⁷⁵. Sin embargo, en ambos casos, aquello que es incognoscible, se manifiesta de modo tal que nos podemos percatar de su realidad aunque no podamos conocer su esencia: la

voluntad objetivada en Schopenhauer, *los productos del inconsciente* en Freud. Nos percatamos de esta realidad esencial por sus efectos (3)⁷⁶. El modo en que esta realidad esencial es conocida cumple con el requisito esencial de que se da sin la mediatización de la razón (4)⁷⁷, el entendimiento interviene en un segundo momento (5)⁷⁸: el conocimiento de la *voluntad de vivir* en el cuerpo es una experiencia de conocimiento inmediato que se da como tal sólo en un segundo momento, sólo en un segundo momento ese impulso ciego logra ser captado en el principio de individuación en términos de representación; del mismo modo, para Freud el conocimiento que proviene del *inconsciente* es, *a priori*, algo extraño que gradualmente se va asimilando según el proceso psíquico secundario lo va permitiendo. Por ejemplo, los sueños son representaciones de cosa que sólo en un segundo momento se transcriben en representaciones de palabra (4 y 5). Otra similitud que tienen ambos términos es la cuestión de la atemporalidad. Para Schopenhauer, la *voluntad de vivir* —en estado puro—, se ubica más allá del tiempo, el espacio y la causalidad que son las formas *a priori* del conocimiento; en esto sigue a Kant conservando los filtros de la sensibilidad (tiempo y espacio) y rescatando únicamente a la causalidad de las categorías puras del entendimiento kantiano⁷⁹. En este sentido, la *voluntad de vivir* se halla fuera del tiempo ya que éste último es una propiedad que le imprime el acto de conocimiento. En Freud, esto es similar: el *inconsciente* es atemporal ya que sus manifestaciones no respetan el tiempo cronológico que es propio del *proceso psíquico secundario* (6)⁸⁰.

Tanto la *voluntad de vivir* como lo *inconsciente*, son respectivamente la *cosa en sí* e *inconsciente totalmente reprimido*; la coincidencia no se da de manera absoluta y exclusiva: esta es la diferencia planteada entre *voluntad* y *voluntad objetivada* en Schopenhauer⁸¹ e *inconsciente reprimido* (inconsciente propiamente dicho) e *inconsciente latente* (preconsciente) en Freud⁸². Esta última es la razón por la cual uno se puede percatar de que hay algo más allá que es *incognoscible en sí*. Las modalidades de conocimiento, tanto el de la *voluntad* como el del *inconsciente*, se caracterizan por darse de manera *inmediata* e *intuitiva* (*unmittelbar und intuitiv*): esto es lo que Schopenhauer relata acerca del

conocimiento inmediato -diferenciándolo a del conocimiento que se da en el orden de la *representación*-, como también en Freud ocurren los actos fallidos, las fantasías diurnas o los sueños, por citar los más ilustrativos (7)⁸³. Todo esto que ha sido enunciado es algo que sucede sin que siquiera podamos percatarnos de su funcionamiento y sin poder controlar la función del *Velo de Maya* o la producción de lapsus o actos fallidos (8)⁸⁴.

Cuadro II.3.4
Voluntad de vivir e inconsciente: similitudes entre Schopenhauer y Freud

Schopenhauer	Similitudes	Freud
Voluntad de vivir.	1. Términos axiomáticos determinantes.	Inconsciente.
Cosa en sí.	2. Lo esencial es incognoscible.	Totalmente reprimido.
Voluntad objetivada.	3. Se conocen por sus efectos.	Formaciones del Inconsciente.
Conocimiento inmediato.	4. Su conocimiento no es mediatizado por la razón.	Se presenta sin ser entendido.
La representación es el Velo de Maya.	5. El conocimiento de la vigilia es una elaboración secundaria.	El conocimiento de la vigilia es producto del proceso secundario.
La voluntad está más allá del tiempo.	6. Atemporalidad.	El Inconsciente es atemporal.
Fuerzas de la naturaleza.	7. Se manifiestan sin que nos demos cuenta.	Formaciones del Inconsciente.
No podemos deshacernos del Velo de Maya.	8. No hay control sobre estas manifestaciones.	No se produce voluntariamente un lapsus o un sueño.
Carácter sexual de la voluntad, aunque la voluntad en sí sea vida.	9. Su núcleo es sexual.	Libido – Pulsión.
La esencia de la voluntad es discordia.	10. Principios que explican la dinámica de la vida.	Las pulsiones de vida y muerte están en la base de la psiquis.
Negación de la voluntad de vivir.	11. Dominio del hombre sobre el mundo.	Psicoanálisis: Regulación de las pulsiones de vida y muerte.
Resignación y compasión.	12. Imposibilidad de controlar la voluntad y el Inconsciente.	Malestar en la cultura.
El ascetismo, aunque mitiga, no acaba con el dolor de la vida.	13. Las soluciones no son definitivas.	Freud considera imposible lograr un estado de armonía absoluto.

Otra similitud que hallamos se debe al carácter sexual de la esencia de ambos fundamentos: el núcleo de la *voluntad de vivir* -en una primera instancia de objetivación-, es la *sexualidad* -que es la objetivación más inmediata de lo que más puramente para Schopenhauer es la vida-. Por su parte, para Freud el núcleo del *inconsciente* es sexual y a ello le debemos la importancia del *Complejo de Edipo* en la psicogénesis de la estructuración del aparato psíquico (9)⁸⁵. Por último, la dinámica de la vida, se fundamenta en una polaridad que indica la lucha de fuerzas fundamentales, aunque en Schopenhauer se encuentre sólo la *voluntad de vivir* como fuerza fundamental cuya esencia es la *discordia*; en Freud, estas fuerzas estarán tematizadas por las *pulsiones de vida y muerte* (10)⁸⁶. Véase el cuadro II.3.4.

Las únicas maneras que el hombre tiene para incidir en este mundo consistirán en: el control de la *voluntad de vivir* mediante la negación de la misma para Schopenhauer, y la realización de un psicoanálisis -como método psicoterapéutico- para la regulación de las pulsiones en Freud (11)⁸⁷. Dado que el hombre no puede controlar estas fuerzas fundamentales, el hombre sufre (12)⁸⁸. Tanto el *ascetismo* de Schopenhauer en su intento de *negar la voluntad de vivir* como el *psicoanálisis* de Freud en vías de armonizar lo mejor posible los conflictos pulsionales no son soluciones definitivas en el sufrimiento de la vida (13)⁸⁹.

3.3.2. Diferencias existentes entre la voluntad y el inconsciente

Como hemos visto, las similitudes entre las propuestas de Schopenhauer y Freud son numerosas y obedecen a cuestiones de concepción epistemológica. Si bien se diferencian en sus objetos, los planteos para ver al mundo y al hombre, son idénticos en la concepción de sus fundamentos. Pero justamente porque son problemas y objetos diferentes, en esto últimos va a radicar la diferenciación entre ambos a medida que avanzamos sobre los proyectos schopenhaueriano y freudiano

respectivamente. Es a raíz del enfoque de los problemas que Schopenhauer y Freud marcan sus diferencias en base a fundamentos similares.

Si tenemos que comenzar a ver las diferencias existentes entre la *voluntad de vivir* y el *inconsciente*, conviene comenzar señalando la diferencia sustancial consistente en qué tipo de fundamentos son uno y otro, y que alcance tienen: la *voluntad de vivir* es la esencia del mundo, mientras que el *inconsciente* es la esencia del *aparato psíquico*; por ende la primera es universal mientras que el segundo apunta a lo individual (1)⁹⁰. La *voluntad de vivir* se halla en cada uno de los fenómenos del mundo, del hombre a la piedra, de los animales a las aguas del mar: todo es *voluntad objetivada*; en cambio, en Freud sólo el hombre es pasible de *inconsciente*. Si nos atenemos a las condiciones epistemológicas de cada uno de estos planteos observamos que la filosofía de Schopenhauer tiene una fuerte impronta de la *Naturphilosophie*, en cambio la concepción de Freud es de por sí *antropológica* (2)⁹¹. En función de estas diferencias sustanciales no debemos dejar de mencionar de los objetivos de cada uno de estos autores: el objetivo de Schopenhauer apunta a establecer una filosofía que verse sobre la verdad del mundo, el método psicoanalítico de Freud consiste en un tratamiento psicológico que persigue objetivos terapéuticos (3)⁹². Los marcos de referencia de uno y otro hacen que el primero persiga objetivos filosóficos especulativos, mientras que el segundo persigue objetivos médicos prácticos (4)⁹³. Las fuerzas fundamentales del mundo son la *voluntad de vivir* en el mundo y las *pulsiones* en Freud. El modo en que el hombre encara la tarea de controlar el dolor y sufrimiento en la vida es bien diferente. Para Schopenhauer, la solución al sufrimiento del mundo consiste en la negación de la *voluntad de vivir*, en cambio, para Freud, la solución consiste en sublimar las *pulsiones* mediante el psicoanálisis (5)⁹⁴.

El ascetismo implica un movimiento de *aquietamiento* que permite la posibilidad de desligarse de la *voluntad de vivir*, en cambio el psicoanálisis consiste en un movimiento de encauzamiento: esto es la *sublimación*, un intento por encauzar adecuadamente los conflictos pulsionales, esta es la manera de lograr la cura en psicoanálisis (6)⁹⁵.

El modo de ver la *sexualidad* que tienen ambos autores es idéntico en su concepción genérica. Más, esta misma termina siendo muy diferente de acuerdo a lo que cada uno de ellos identifica como el problema y la función que la sexualidad tiene en cada uno de sus planteos: si bien ambos ubican a la sexualidad como núcleo de la *voluntad* y el *inconsciente* respectivamente. Para Schopenhauer esto tendrá que ver con que la sexualidad funciona para perpetuar la vida por medio de la perpetuación de la especie; en cambio, para Freud esto incidirá en la psicogénesis del aparato psíquico según se desarrolle el *Complejo de Edipo* de cada quién. La *sexualidad* cumple aquí la función de troquelar al individuo, marcándolo y significándolo desde la economía libidinal. Esta diferencia sustancial se debe a la consecuencia lógica de los enfoques y objetos a los que apuntan cada uno de estos autores: si bien el fundamento es similar, el modo de apuntar al entendimiento de realidades diferentes es lo que hace aquí la diferencia (7)⁹⁶. Consúltese el cuadro II.3.5.

Cuadro II.3.5

Voluntad de vivir e Inconsciente: diferencias entre Schopenhauer y Freud

Schopenhauer	Diferencias	Freud
La voluntad de vivir es universal, es la esencia del mundo.	1. Fundamento de ambos términos.	El Inconsciente es individual, es la esencia de la vida psíquica del hombre.
Planteo basado en la <i>Naturphilosophie</i> .	2. Condiciones epistemológicas del planteo.	Planteo antropológico.
Verdad filosófica.	3. Objetivo de la obra de los autores.	Terapéutica.
Filosófico.	4. Marco de las obras.	Médico.
Ascetismo: negación de la voluntad de vivir.	5. Control del sufrimiento del mundo.	Psicoanálisis: Regulación de las pulsiones de vida y muerte.
Negación de la voluntad.	6. Objetivo de sus propuestas.	Cura.
Perpetuación de la especie.	7. Función de la sexualidad.	Troquea el aparato psíquico.

3.4. Comentarios finales

Más allá de las consideraciones generales de cada sistema por separado y los objetivos que se proponen desde su inherencia, advertimos entre estos dos términos axiomáticos varias similitudes muy importantes: la caracterización que poseen, ambos pertenecen al dominio de lo incognoscible, nos percatamos de sus realidades por sus efectos, la cuestión de la atemporalidad, la importancia de la sexualidad en ambos planteos (aunque este asunto será revisado con mayor detalle en el próximo capítulo), y el hecho de que la dinámica de ambos conceptos consista en el conflicto (discordia), o en una lucha de fuerzas (pulsiones) entre los puntos más importantes.

Sin embargo, lo más importante de este capítulo resulta de las diferencias que he remarcado acerca de estos; diferencias que muchas veces son minimizadas pero que, sin embargo, resultan esenciales para poder diferenciarlos, aclarando aquello que tiende confundirlos. Estas diferencias son en: el tipo de fundamentos que son uno y otro, la *voluntad de vivir* es la esencia del mundo, mientras que el *inconsciente* es la esencia del *aparato psíquico*; la diferencia entre las concepciones metafísica de la *voluntad de vivir* y metapsicológica del *inconsciente*; concepciones teóricas influidas por la *Naturphilosophie* y el positivismo, la voluntad de vivir da cuenta del mundo, el inconsciente da cuenta del aparato psíquico del hombre; los marcos de referencia apuntan a objetivos diferentes: objetivos filosóficos especulativos por un lado, objetivos médicos prácticos por el otro; por último, la solución que el hombre puede encontrara para mitigar el dolor del mundo es diferente: ascetismo por un lado, psicoterapia por el otro.

Notas

¹ A continuación se citan algunos de los pasajes más significativos en los que Schopenhauer trabaja, define y caracteriza su concepto de *Voluntad de vivir* (*Wille zum leben*): EMVR, Tomo I: Libro II, §21, págs. 198-199; §22, pág. 199-200; §23, pág. 203; §24, págs. 210-211; §25, pág. 217; §26, pág. 220; §27, pág. 237; §29, pág. 255. Libro III: §34 pág. 270-271; §38, pág. 287. Libro IV: §54, págs. 388-389; §55 pág. 388, 389; §61, pág. 429; §68, págs. 496-498; §71, págs. 514-515. DWWV, Band 1: Zweites Buch: §21, Seite 177; §22, Seiten 177-178; §23, Seiten 182-183; §24, Seiten 191-193; §25, Seite 200; §26, Seiten 204-205; §27, Seiten 225-226; §29, Seiten 248-249. Dritten Buch: §34, Seite 267-268; §38, Seiten 287-288. Viertes Buch: §54, Seiten 391-393; §55, Seite 416; §61, Seite 467; §68, Seiten 550-553; §71, Seiten 573-574.

² "Se podría caracterizar mi sistema como un *dogmatismo inmanente*: pues sus tesis son dogmáticas pero no trascienden el mundo dado en la experiencia sino que simplemente explican lo que este es, descomponiéndolo en sus elementos últimos" (PyP, Tomo I; *Fragmentos sobre la filosofía de la historia*, §14. Algunas observaciones sobre mi propia filosofía, pág. 159). Desde este punto de vista, la *voluntad de vivir* se erige en el dogma fundamental.

³ EMVR, Tomo I, Libro IV, §61, pág. 429. DWWV, Band I, Viertes Buch, §61, Seite 467.

⁴ EMVR, Tomo I, Libro II, §22, pág. 200. DWWV, Band I, Zweites Buch, §22, Seite 179.

⁵ También en un pasaje de *Parerga y Paralipómena*, Schopenhauer habla de la voluntad como "lo verdaderamente real": "Yo, sin embargo, he demostrado que lo verdaderamente *real* o la cosa en sí, única que tiene una existencia real, independiente de la representación y sus formas, es la *voluntad* en nosotros; mientras que hasta entonces esta se había incluido sin vacilar en lo *ideal*" (PyP, Tomo I; *Fragmentos sobre la filosofía de la historia*, §13. Algunas aclaraciones más sobre la filosofía kantiana, pág. 120).

⁶ En términos del mismo Schopenhauer sería un dogma.

⁷ Al respecto consúltese el apartado 3.1.2. Caracterización de la *Voluntad de vivir*. Allí se señalan debidamente las citas de la obra de Schopenhauer en donde éste lo refiere.

⁸ Para Schopenhauer la noción de *voluntad de vivir* es superadora e incluye dentro de sí a la *idea platónica*. Para Schopenhauer la *voluntad de vivir* es un término axiomático que fundamenta al de *idea platónica* (la *idea platónica* ya es *objetivación de la voluntad*), la *voluntad de vivir* posee una relación de jerarquía superior.

⁹ Al respecto, consúltese EMVR, Tomo II, Libro I, Segunda parte, Cap. 17 "Sobre la necesidad metafísica del hombre", págs. 157-184. Band 2, Ergänzungen zum ersten Buch, Erste Hälfte, Kap. 1, Seiten 25-30. Zweite Hälfte, Kap. 17, *Das metaphysische Bedürfnis des Menschen*, Seiten 209-247. Véase el capítulo 1.1.

¹⁰ *El mundo como voluntad y representación*. Tomo I. Libro primero: *El mundo como representación. Primera consideración: La representación sometida al principio de razón: el objeto de la experiencia y de la ciencia*. § 1-16; págs. 85-180. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Band 1. Erstes Buch. *Der Welt als Vorstellung. Erste Betrachtung. Die Vorstellung unterworfen dem Satze vom Grunde: das Objekt der Erfahrung und Wissenschaft*, § 1-16; Seiten 35-154.

¹¹ *El mundo como voluntad y representación*. Tomo I. Libro segundo: *El mundo como voluntad. Primera consideración: La objetividad de la voluntad*, § 17-29; págs. 183-256. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Band 1. Zweites Buch. *Der Welt als Wille. Erste Betrachtung: Die Objektivation des Willens*, § 17-29; Seiten 157-250.

¹² En la presente traducción de Roberto Aramayo, no aparece la expresión *deinatio a potiori* como en el original en alemán.

¹³ Al respecto se sugiere la lectura de EMVR, Tomo I, Libro II, §21, págs. 198-199; §22, págs. 199-201. DWWV, Band 1, Zweites Buch, §21, Seiten 176-177; §22, Seiten 177-180.

¹⁴ Lo que el filósofo pretende es plantear el problema del fundamento más allá del conocimiento, la cuestión gira en torno de un fundamento metafísico.

¹⁵ EMVR, Tomo I, Libro II, §22, pág. 200. DWWV, Band 1, Zweites Buch, §22, Seite 179.

¹⁶ "El simple signo de una dimensión desconocida" (EMVR, Tomo I, Libro II, §22, pág. 200. DWWV, Band 1, Zweites Buch, §22, Seite 179).

¹⁷ En la traducción de Eduardo Ovejero y Maury (1997), figura la expresión "signo de una incógnita" (Schopenhauer, 1997, pág. 99), en lugar de "signo de una dimensión desconocida" traducido por Aramayo (Schopenhauer, 2003, pág. 200). La expresión alemana dice "...das Wort Wille, oder durch irgend ein anderes bezeichnete" (DWWV, Band I, Zweites Buch, §22, Seite 178).

¹⁸ PYP, Tomo I; *Fragmentos sobre la filosofía de la historia*, §3. Sócrates, pág. 77. PUP, Band 1; seite.

¹⁹ Al respecto consúltese el párrafo 3.1.3.

²⁰ Sobre la condición de la voluntad siendo en su esencia la *discordia* Schopenhauer dice: "A lo largo y a lo ancho del conjunto de la naturaleza cabe rastrear este conflicto, que a su vez solo consiste en esto: «Pues si la discordia no fuese inherente a las cosas, entonces todo sería uno, tal como lo dijo Empédocles» (Aristóteles, *Metafísica*, 2, 4; 1.000b, 1); este conflicto mismo sólo es la revelación de la

discordia consigo misma que es consustancial a la voluntad" (EMVR, Tomo I, Libro II, §27, pág. 237. DWWV, Band 1, Zweites Buch, §27, Seite 226).

²¹ Al respecto de la *sinrazón de la voluntad*, consúltase: EMVR, Tomo I, Libro II, §23, págs. 201-203. DWWV, Band 1, Zweites Buch, §23, Seiten 180-182.

²² Sobre la condición *infundada y sin sentido* de la voluntad hay varios pasajes. Se citan a continuación los más significativos: EMVR, Tomo I, Libro II: §24, págs. 210-214; §26, págs. 220-228. DWWV, Band 1, Zweites Buch: §24, Seiten 192-196; §26, Seiten 204-214.

²³ Al respecto de la *libertad* de la voluntad de vivir consúltense los siguientes pasajes: EMVR, Tomo I: Libro II: §23, págs. 201-203. Libro IV: §55, págs. 381-383; §56, pág. 403; §69, pág. 501; §70, págs. 505-508. DWWV, Band 1: Zweites Buch: §23, Seiten 180-182. Viertes Buch: §55, Seite 407-411; §56, Seite 435; Buch: §69, Seite 556; §70, Seiten 562-565.

²⁴ Al respecto de la voluntad como *una* consúltense los siguientes pasajes: EMVR, Tomo I: Libro II, §25, pág. 217. Libro IV, §68, pág. 496. DWWV, Band 1: Zweites Buch, §25, Seite 200. Viertes Buch, §68, Seite 550.

²⁵ Al respecto consúltase: EMVR, Tomo I, Libro IV, §54, págs. 369-371; §60, págs. 425-427. Tomo II, Capítulo 44, *Metaphysik des amor sexual*, págs. 513-549. DWWV, Band 1, Viertes Buch: §54, Seiten 392-395; §60, Seiten 462-465. Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kapitel 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seiten 688-737. También véanse los *Manuscriptos berlineses*: §145, pág. 142. Véase el capítulo 4.1 sobre la sexualidad en Schopenhauer.

²⁶ Pienso un axioma de este estilo cuando advierto el sentido que Aristóteles le adscribe a su *primer motor inmóvil* (que genera movimiento tal como un amante atrae a su amado). En este caso se trata de un principio *en sí*.

²⁷ Consúltase el capítulo 1.

²⁸ EMVR, Tomo I, Libro III, §52, pág. 358. DWWV, Band 1, Drittes Buch, §52, Seite 380.

²⁹ EMVR, Tomo I, Libro II, §26, pág. 220. DWWV, Band 1, Zweites Buch, §26, Seite 204.

³⁰ Consultar el capítulo 1.

³¹ EMVR, Tomo I, Libro IV, §54, pág. 369. DWWV, Band 1, Viertes Buch, §54, Seiten 392-393.

³² Apartado 4.1.

³³ Al respecto consúltase la comparación en el apartado 3.3.

³⁴ EMVR, Tomo I, Libro II, §22, pág. 200. DWWV, Band I, Zweites Buch, §22, Seite 179.

³⁵ EMVR, Tomo I, Libro II, §23, pág. 203. DWWV, Band I, Zweites Buch, §23, Seite 183.

³⁶ EMVR, Tomo I, Libro II, §29, pág. 255. DWWV, Band I, Zweites Buch, §29, Seite 248.

³⁷ EMVR, Tomo I, Libro II, §29, pág. 255. DWWV, Band I, Zweites Buch, §29, Seite 249.

³⁸ EMVR, Tomo I, Libro IV, §55 pág. 388. DWWV, Band I, Viertes Buch, §55, Seite 416.

³⁹ EMVR, Tomo I, Libro IV, §71, pág. 514. DWWV, Band I, Viertes Buch, §71, Seite 573.

⁴⁰ Roland Chemana y Bernard Vandermersch comentan las implicancias de estos tres términos alemanes que se refieren a lo inconsciente en su *Diccionario del Psicoanálisis* (2004). *Bewußtheit*: (hecho de) consciencia (término más bien filosófico). *Bewußtsein*: (acto de) consciencia, que designa a la vez, en Freud, la consciencias y lo consciente. *Gewissen*: consciencia moral. Este término está más particularmente ligado a las consideraciones de *Tótem y tabú*, de la segunda tópica y de la tercera de las Nuevas conferencias (págs. 83-84).

⁴¹ OC, 1900, Tomo V, pág. 529. GW, 1900, Zweiter und Dritter Band, Seite 541. "...der Schauplatz der Träume ein anderer sei als der des wachen Vorstellunglebens" (GW, 1900, Zweiter und Dritter Band, Seite 541).

⁴² En *La Interpretación de los sueños*, Freud lo argumenta del siguiente modo: "Imaginamos entonces el aparato psíquico (*seelischen Apparat*) como un instrumento compuesto a cuyos elementos llamaremos instancias (*Instanzen*) o, en beneficio de la claridad, sistemas (*Systeme*)" (OC, 1900, Tomo V, pág. 530. GW, 1900, Zweiter und Dritter Band, Seite 542). El resaltado y agregado en alemán son míos.

⁴³ Al respecto consúltase el apartado 2.2, puntualmente las referencias a la carta del 6 de Diciembre de 1896.

⁴⁴ OC, 1900, Tomo V, pág. 600. GW, 1900, Zweiter und Dritter Band, Seiten 617-618.

⁴⁵ "El deseo (*der Wunsch*) pertenece a un sistema, el lcc, mientras que el sistema del Pcc lo ha desestimado (*verworfen*) y sofocado (*unterdrückt*)" (OC, 1900, Tomo V, pág. 571-572. GW, 1900, Zweiter und Dritter Band, Seite 586). El resaltado y agregado en alemán son míos.

⁴⁶ "Es muy posible que un pensamiento onírico desempeñe para el sueño el papel de empresario (*Unternehmers*); pero el empresario que, como suele decirse, tiene la idea y el empuje para ponerla en práctica, nada se puede hacer sin capital; necesita de un capitalista (*Kapitalisten*) que le costee el gasto, y este capitalista, que aporta el gasto psíquico para el sueño, es en todos los casos e inevitablemente, cualquiera que sea el pensamiento diurno (*Tagesgedanke*), un deseo que procede del inconsciente (*ein Wuncheusem Unbewußten*)" (OC, 1900, Tomo V, pág. 553. GW, 1900, Zweiter und Dritter Band, Seite 566). El agregado en alemán es mío.

⁴⁷ OC, 1900, Tomo IV, págs. 258-279. GW, 1900, Zweiter und Dritter Band, Seiten 254-280.

⁴⁸ Para Freud, "tiene que haber en nuestra interioridad una voz predispuesta a reconocer el imperio fatal del destino de Edipo (...) Quizás a todos nos estuvo deparado dirigir la primera moción sexual

hacia la madre y el primer odio y deseo violento hacia el padre; nuestros sueños nos convencerán de ello" (OC, 1900, Tomo IV, pág. 271. GW, 1900, Zweiter und Dritter Band, Seite 269).

⁴⁹ OC, 1900, Tomo V, pág. 541-542. GW, 1900, Zweiter und Dritter Band, Seite 554.

⁵⁰ OC, 1900, Tomo V, pág. 600. GW, 1900, Zweiter und Dritter Band, Seite 617.

⁵¹ Consúltase 3.1.

⁵² Consúltase el capítulo 2.2.

⁵³ Véase el capítulo 2.2.

⁵⁴ OC, 1900, Tomo V, pág. 529-530. GW, 1900, Zweiter und Dritter Band, Seite 541.

⁵⁵ Descartes presenta así su famoso método (el verdadero método) para llegar al conocimiento de todas las cosas: "Pero igual que un hombre que camina solo y en la oscuridad, tomé la resolución de avanzar tan lentamente y de usar tal circunspección en todas las cosas que, aunque adelantara muy poco, me guardaría muy bien al menos de tropezar y de caer. Ni siquiera quise empezar a rechazar por completo ninguna de las opiniones que en otro tiempo hubieran podido deslizarse en mi creencia sin pasar por el tamiz de la razón, hasta que no hubiese dedicado el tiempo suficiente a hacer el proyecto de la obra que me proponía, y a buscar el verdadero método para llegar al conocimiento de todas las cosas de las que mi ingenio fuera capaz" (Descartes, 1637, pág. 22).

⁵⁶ Descartes, 1637, págs. 24-26.

⁵⁷ OC, 1915c, Tomo XIV, pág. 163. GW, 1915c, Zehnter Band, Seite 264. El resaltado y agregado en alemán es mío.

⁵⁸ OC, 1915c, Tomo XIV, pág. 183. GW, 1915c, Zehnter Band, Seite 285.

⁵⁹ OC, 1915c, Tomo XIV, pág. 183. GW, 1915c, Zehnter Band, Seite 285. El resaltado y agregado en alemán es mío.

⁶⁰ OC, 1915c, Tomo XIV, pág. 183. GW, 1915c, Zehnter Band, Seite 285.

⁶¹ OC, 1915c, Tomo XIV, pág. 183. GW, 1915c, Zehnter Band, Seite 286.

⁶² OC, 1915c, Tomo XIV, pág. 183. GW, 1915c, Zehnter Band, Seite 285.

⁶³ OC, 1915c, Tomo XIV, pág. 184. GW, 1915c, Zehnter Band, Seite 286.

⁶⁴ OC, 1915c, Tomo XIV, pág. 184. GW, 1915c, Zehnter Band, Seite 286.

⁶⁵ OC, 1915c, Tomo XIV, pág. 184. GW, 1915c, Zehnter Band, Seite 286.

⁶⁶ Consúltase el capítulo 2.2.

⁶⁷ OC, 1923b, Tomo XIX, pág. 15. GW, 1923b, Dreizehnter Band, Seite 239. "Die Unterscheidung des Psychischen in Bewußtes und Unbewußtes ist die Grundvoraussetzung der Psychoanalyse" (GW, 1923b, Dreizehnter Band, Seite 239).

⁶⁸ OC, 1923b, Tomo XIX, pág. 15. GW, 1923b, Dreizehnter Band, Seite 239.

⁶⁹ OC, 1923b, Tomo XIX, pág. 25. GW, 1923b, Dreizehnter Band, Seite 251. "Das Ich heißen, das andere Psychische aber, in welches es sich fortsetzt, und das sich wie usw. verhält, nach Groddeck's Gebrauch das Es" (GW, 1923b, Dreizehnter Band, Seite 251). Esta forma de referirse al inconsciente anticipa la concepción lacaniana del inconsciente como discurso del otro.

⁷⁰ OC, 1923b, Tomo XIX, pág. 27. GW, 1923b, Dreizehnter Band, Seite 253. "...welches die Leidenschaften enthält" (GW, 1923b, Dreizehnter Band, Seite 253).

⁷¹ EMVR, Tomo I, Libro IV, §61, pág. 429. DWWV, Band I, Viertes Buch, §61, Seite 467.

⁷² OC, 1900, Tomo V, pág. 600. GW, 1900, Zweiter und Dritter Band, Seiten 617-618.

⁷³ Véanse los apartados 3.1 y 3.2.

⁷⁴ Consúltase el apartado 3.1.1.

⁷⁵ Consúltase el apartado 3.2.1.

⁷⁶ Véanse los apartados 3.1.1, 3.1.2, 3.2.1.1. y 3.2.4.

⁷⁷ Véanse los apartados 3.1.4 y 3.2.4.

⁷⁸ Véanse los apartados 3.1.4 y 3.2.4. También consúltase el capítulo sobre *Representación y realidad* (Capítulo 2) en donde se detalla exhaustivamente este asunto.

⁷⁹ Al respecto consúltase el apéndice al *El mundo como voluntad y representación, Crítica de la filosofía kantiana* en donde Schopenhauer extiende ampliamente su explicación de estas diferencias con Kant.

⁸⁰ Véase el apartado 3.2.2.

⁸¹ EMVR, Tomo II, Libro II, Cap. 18 "De cómo cabe conocer la cosa en sí", págs. 193-194. DWWV, Band 2, Zweites Buch, Kap. 18: *Von der Erkennbarkeit der Dinge an sich*, Seite 260.

⁸² Al respecto pueden encontrarse varios pasajes ilustrativos en la obra de Freud. Valga la explicación que Freud hace en *El yo y el ello*: OC, 1923b, Tomo XIX, págs. 15-20. GW, 1923b, Dreizehnter Band, Seiten 239-244.

⁸³ Consúltense los apartados 3.1.4 y 3.2.4.

⁸⁴ Consúltense los apartados 3.1.4 y 3.2.4.

⁸⁵ Consúltense los apartados 3.1.2 y 3.2.4. El desarrollo de este tema implica un nivel de complejidad tal que amerita un capítulo completo aparte para su debate: reservamos el análisis de este tema para un capítulo próximo sobre sexualidad (Capítulo 4).

⁸⁶ Consúltense los apartados 3.1.4 y 3.2.4.

⁸⁷ Aunque este asunto no sea desarrollado en la presente tesis, por eso no deja de ser un elemento muy importante de consideración. Este último punto contempla una diferencia sustancial entre ambos

autores. La 'salvación' del mundo para Schopenhauer se dará por medio del ascetismo; en Freud, la manera de vivir mejor en este mundo consistirá en hallar por medio del psicoanálisis modos de sublimación de las pulsiones encauzando del mejor modo posible el conflicto pulsional. Véase el apartado de las diferencias.

⁸⁸ Este asunto no ha sido desarrollado en la presente tesis.

⁸⁹ Este asunto no ha sido desarrollado en la presente tesis.

⁹⁰ Consúltense los apartados 3.1 y 3.2.

⁹¹ Consúltense los apartados 3.1 y 3.2.

⁹² Consúltense los apartados 3.1 y 3.2. Son totalmente pertinentes para este punto las conclusiones del capítulo 1.

⁹³ Véanse los apartados 3.1 y 3.2. Son también pertinentes para este asunto las conclusiones del capítulo 1.

⁹⁴ Este asunto no ha sido desarrollado en la presente tesis.

⁹⁵ Este asunto no ha sido desarrollado en la presente tesis.

⁹⁶ Esta cuestión será ampliada y desarrollada exhaustivamente en el capítulo sobre Sexualidad (Capítulo 4).

Capítulo 4

Sexualidad

4. Introducción

Poco después de la publicación de *Más allá del principio del placer* (1920a), Freud escribió un cuarto prólogo para sus *Tres ensayos de teoría sexual*. Dice allí:

"En verdad hace mucho tiempo el filósofo Arthur Schopenhauer expuso a los hombres el grado en que sus obras y sus afanes son movidos por aspiraciones sexuales —en el sentido habitual del término— ¡Y parece mentira que un mundo de lectores haya podido borrar de su mente un aviso tan sugestivo!"¹.

Mientras se apronta la publicación de la que resultará su última edición de los *Tres ensayos*, Freud escribe este prólogo influido por la confesada "primera lectura de Schopenhauer". Que a Freud le hubiera resultado "mentira que un mundo de lectores" no registrase la importancia que Schopenhauer le confería a la sexualidad, no nos llama la atención en lo más mínimo —ya hemos advertido la "importancia" que para éste tuvo².

Pero lo que estas palabras significan en realidad es una identificación con Schopenhauer: ¿Por qué Freud tendría que volver a pagar el derecho de piso que Schopenhauer ya había saldado cruelmente con su anonimato? El filósofo había pagado con 35 años de soledad la publicación de sus osadas ideas y Freud no quería repetir la historia. Existe un recorrido que se inicia en la *sexualidad como núcleo de la voluntad de vivir* y que desemboca en la *libido como energía sexual psíquica*. No es mi propósito buscar una genealogía conceptual que parte de Schopenhauer hacia Freud. Lo que sí me propongo es exponer detalladamente las ideas de Schopenhauer (4.1) y Freud (4.2) para luego establecer aquellas similitudes y diferencias epistemológicas que resulten más significativas a la luz de ambos planteos.

4.1. Sexualidad en Schopenhauer

En el capítulo anterior hemos visto la importancia que Schopenhauer le confiere a la *sexualidad* como uno de los componentes esenciales de la *voluntad de vivir* (3.1). El filósofo refiere en sus *Manuscritos berlineses*:

"Cuando se me pregunta dónde se alcanza el *conocimiento más íntimo* de aquella esencia interior de mundo, de aquella cosa en sí que yo he llamado voluntad de vivir, [...] tengo que señalar al *deseo en el acto de la copulación*. ¡Eso es! Tal es el verdadero ser y núcleo de todas las cosas, el objetivo y meta de toda existencia"³.

Este párrafo alinea una serie de cuestiones que configuran conjuntamente una concepción gnoseológico-ontológico-metafísica: la esencia interior del mundo, la consistencia de la *cosa en sí* (*voluntad de vivir*), el *deseo en el acto de la copulación* como núcleo de todas las cosas, objetivo y meta de la existencia. Evidentemente, estas menciones necesitan de un desarrollo explicativo para poder ser comprendidas.

En la primera edición de *El mundo como voluntad y representación* (1819), Schopenhauer presenta sus ideas sobre la sexualidad repartidas en algunos capítulos del Libro IV. En esta primera parte, la sexualidad no ocupaba un lugar claramente definido aunque la importancia de las ideas que Schopenhauer le asignaba al asunto ya era evidente. Tendremos que esperar a la publicación de los *Complementos* en 1844 para encontrar las ideas sobre la sexualidad sistematizadas. Por estos motivos, la siguiente exposición será presentada en dos apartados, las primeras ideas que figuran en el primer tomo de *El mundo como voluntad y representación* (1819-1859) (4.1.1), y posteriormente, los *Complementos* que figuran en el segundo tomo de la misma obra (1844-1859) (4.1.2).

4.1.1. La sexualidad hacia 1819

La filosofía de Schopenhauer es una *filosofía de la vida* (véase 1.1 y 3.1), la *voluntad de vivir* no es otra cosa que una conceptualización

metafísica de un principio axiomático (epistemológico) caracterizado por la vitalidad (3.1); a partir de él se explica la *vida en el mundo* como *voluntad* y como *representación*. Pero para Schopenhauer, la *vida* no es un axioma que queda planteado allí como último eslabón sin más. Este axioma se encuentra caracterizado de un modo peculiar: esa vida se encuentra estrechamente ligada -esencialmente ligada- a la *sexualidad*, motor que tiene un objeto y una función definidos: la *perpetuación de la especie*. Ese será el rol que la *sexualidad* cumplirá para Schopenhauer en su sistema y, justamente por ser agente de la *afirmación de la voluntad de vivir*, la *sexualidad* se convertirá en una de las características esenciales de la *voluntad de vivir*. En el plano de la *representación* (*voluntad objetivada*), esta perpetuación de la especie se llevará a cabo por medio del *instinto sexual* (*Geschlechtstrieb*). Este *instinto sexual* es individual solo en apariencia ya que, para Schopenhauer, la actividad sexual del individuo es mera ilusión, volviendo aquí al *velo de Maya*.

En esta primera parte trabajaré la definición de sexualidad de Schopenhauer tal como este la presenta en el primer tomo de *El mundo como voluntad y representación*⁴. Dividiré la exposición en dos partes: la sexualidad como fundamento de la reproducción (4.1.1.1) y la sexualidad a partir de la carencia y el sufrimiento (4.1.1.2).

4.1.1.1. La sexualidad: el fundamento de la reproducción

Una de las primeras menciones a la *sexualidad* aparece en el segundo capítulo⁵ del libro IV de *El mundo como voluntad y representación*. Allí, Schopenhauer comienza a presentar sus ideas en torno a los conceptos fundamentales de *afirmación* y *negación de la voluntad*. El mencionado capítulo comienza con algunas consideraciones sobre cierta relación de inherencia de la *vida* (en el sentido de *afirmación de la voluntad*) y otras cuestiones en torno a la *voluntad*⁶. Apenas comenzado este apartado, nos encontramos con la siguiente definición de *voluntad de vivir*.

"La voluntad, que considerada puramente en sí es tan sólo una ciega *pulsión* (*Drang*) inconsciente e irresistible (...)"⁷.

Posteriormente a esta mención, aparecen ciertos comentarios en torno a la importancia del *zum leben* (de vivir) del término *voluntad de vivir* (*Wille zum leben*): Schopenhauer resalta fundamentalmente que la *vida* es el objeto de la *voluntad*⁸. Y es a partir de estos comentarios que comienzan las precisiones del filósofo sobre la *vida*:

"Nacimiento y muerte pertenecen de igual modo a la vida, manteniendo un equilibrio mutuo como condiciones recíprocas o, si se prefiere la expresión, como polos del fenómeno global de la vida"⁹.

Para Schopenhauer, la vida –tal como se da en el mundo fenoménico-, es un ciclo de nacimiento y muerte, un continuo de ciclos que comienzan y concluyen. *Muerte y reproducción* son el continuo de uno y el mismo fenómeno: la *vida*.

Esta situación es ilustrada por Schopenhauer por medio de un ejemplo, que no podía sino provenir de su mitología favorita: al dios *Siva* de la mitología india. *Siva*, el dios de la destrucción y la muerte posee dos atributos: un collar de calaveras y un *linga* (símbolo fálico). Sobre estos atributos, Schopenhauer refiere que ambos representan, "correlatos consustanciales, correlatos que se neutralizan y suprimen mutuamente"¹⁰. Nacimiento y muerte caracterizan a la *rueda de la vida*: destrucción y reproducción son momentos de uno y el mismo fenómeno.

Si revisamos con detenimiento los enunciados recién presentados, podría tomarse por válida la siguiente apreciación: el polo opuesto a la *muerte* (*Tod*) no es la *vida* (*Leben*), sino el *nacimiento* (*Geburt*). Pero mucho más que símbolos de *fertilidad* o *nacimiento*, lo que *Siva* muestra es un *linga*. La imagen que representa *Siva* no es la de una mujer embarazada, sino que se trata de dos símbolos: la *calavera* que representa la muerte; y el *linga* que es un agente de reproducción. Mucho más que un símbolo de nacimiento, encontramos en el *linga* un claro representante de la *sexualidad*: ubicamos aquí un deslizamiento de sentido que va del *nacimiento* hacia la *sexualidad*.

Schopenhauer hace algunos comentarios al respecto de este mito indio, y le confiere al mismo un valor jerárquico en función de sus propias

tesis sobre el rol fundamental de la *sexualidad* rigiendo los movimientos esenciales en la *vida* y el *mundo*. Esta explicación justifica la presencia de otras afirmaciones tales como: "La voluptuosidad de la procreación es la placidez altamente potenciada del sentimiento de la vida"¹¹. Pero Schopenhauer pospondrá las consideraciones sobre la *sexualidad* para otro momento (me refiero a los *Complementos*). Hasta aquí, nos quedamos con la mención al mito.

En el capítulo 60¹², Schopenhauer retomará las menciones de la importancia de la *sexualidad* en el contexto de la consideración de la *afirmación de la voluntad* y de la *justicia* que preside el universo. Allí Schopenhauer reiterará su mención al mito de Siva¹³. Sin embargo, en este mismo capítulo hay una consideración de lo más interesante en relación con la función que Schopenhauer adscribe a la *sexualidad* y al *conocimiento*:

"Los genitales están subordinados simplemente a la voluntad y en modo alguno al conocimiento en mucha mayor medida que cualquier otro miembro externo del cuerpo: la voluntad se muestra aquí casi tan independiente del conocimiento como en esas partes que sirven, con ocasión de meros estímulos, a la vida vegetativa, a la reproducción, en las que la voluntad actúa tan ciegamente como en la naturaleza inconsciente. Pues la procreación sólo es la reproducción que se transforma en nuevo individuo, la reproducción elevada a segunda potencia, al igual que la muerte es la excreción elevada a segunda potencia. Con arreglo a todo ello, los genitales son el auténtico núcleo de la voluntad y, por consiguiente, el polo opuesto del cerebro, del representante del conocimiento, esto es, la otra cara del mundo, del mundo como representación"¹⁴.

Los genitales son al cerebro lo que el *noúmeno* es al *fenómeno* y lo que la *voluntad de vivir* es a la *representación* (véase el cuadro 4.1). Esta disposición conceptual no hace otra cosa que ordenar el sentido de ciertos términos que no resultan para nada ingenuos; en el cuadro II.4.1 organizo la información del párrafo de manera sinóptica. La *procreación* actúa como una cristalización de la *afirmación de la voluntad*; a través de la *reproducción* la *voluntad* perpetúa la *vida*. Este mismo ejemplo es utilizado para hablar del fundamento del movimiento de la *vida* en el *mundo*. En la primera edición de

El mundo como voluntad y representación (1819-1859), el planteo de Schopenhauer llega sólo hasta aquí.

Cuadro II.4.1
Órganos físicos en los que radica conocimiento y sexualidad para Schopenhauer

Mundo como Voluntad		Mundo como Representación
Genitales	Órgano del cuerpo	Cerebro
Reproducción	Función del órgano	Conocimiento
Lo noumenal	Relativo a:	Lo fenoménico

4.1.1.2. La sexualidad a partir de la carencia y el sufrimiento

En otra parte de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer va a explicar el correlato psicológico de la dinámica y mecánica de la *vida* en el *mundo*: el sufrimiento. Allí Schopenhauer sigue un planteo budista, estableciendo que el punto de partida de toda acción es la *carencia de satisfacción*:

"Pues toda tendencia, al nacer de una carencia, de un descontento con su estado, supone sufrimiento, en tanto que no se vea satisfecho dicho anhelo; sin embargo, ninguna satisfacción es duradera, suponiendo más bien tan sólo el punto inicial de una nueva tendencia"¹⁵.

Schopenhauer plantea aquí un modelo de funcionamiento tan antiguo como milenario -que de hecho será retomado posteriormente por el psicoanálisis freudiano-: la búsqueda de la saciedad, la satisfacción pulsional, los estados displacenteros regulados por el *principio del placer*, etc. El propósito seguido por Schopenhauer es el de explicar, en términos budistas, cómo es que el camino de la *afirmación de la voluntad* es un camino de *sufrimiento* ya que el estado de *carencia* es condición esencial de la

existencia. La *afirmación de la voluntad* lleva a una persistente búsqueda por la cancelación de una *carencia* que está en la base del *mundo* mismo: la *voluntad de vivir*¹⁶. Solo partiendo de un estado que se caracterice por ser carencia, o sea, por la falta de un estado de satisfacción absoluta, explica que vivamos sintiendo que algo siempre nos falta. Por eso, la carencia es una de las características esenciales de la *voluntad de vivir*.

El hecho de que esta *voluntad* sea fundamentalmente una *carencia*, se traduce en el mundo fenoménico como sufrimiento: la condición de carente es lo que hace que el hombre se sienta incompleto y por ello sufra, por el hecho no sentir completud. Aquello que define la condición sufriente del hombre es atribuido a su falta de completitud. Carencia, sufrimiento y sexualidad son características esenciales de la *voluntad de vivir*. por una cuestión lógica, no nos resulta extraño encontrar toda esta concepción metafísica tiñendo la caracterización de la *sexualidad*. Recordemos que en el apartado en donde se caracterizó a la *voluntad de vivir* (3.1), aparecen el carácter *sexual*, *carencia*, *discordia*, *falta de fundamento (infundada)* y *falta de sentido*. Al respecto, no se puede dejar de obviar la íntima relación identitaria entre *sexualidad* y *voluntad*, aunque resta señalar la siguiente salvedad: la *sexualidad* es la forma en que se puede explicar la *afirmación de la voluntad de vivir* en el mundo como representación. La *sexualidad* es un concepto positivo clave —el otro es el de *discordia*—, para explicar la bisagra de identidad entre *voluntad* y *representación*, es un concepto articulador clave. En los *Complementos*, Schopenhauer desarrollará extensamente este punto haciendo un fuerte hincapié en el doble juego de la *sexualidad*: cuanto más insiste el *instinto sexual* con un objeto, más se trata de la *perpetuación de la especie*. Sin embargo, el término *perpetuación de la especie* introduce ciertas complejidades que analizaremos en el siguiente apartado.

Se expone ahora un cuadro que contempla el sentido epistemológico de las características esenciales de la *voluntad de vivir*. En la columna izquierda se detallan las características de la *sexualidad*, mientras que en la derecha se especifica la importancia epistemológica de esta en la obra de Schopenhauer. Consúltese el cuadro II.4.2.

Cuadro II.4.2

Sentido epistemológico de la caracterización de la sexualidad en Schopenhauer

Caracterización de la sexualidad	Sentido epistemológico
Comparte las características fundamentales de la voluntad	Responde a una necesidad epistemológica del sistema
Es lo que genera vida en el mundo	Le permite caracterizar a la voluntad en un grado de objetivación inmediato
Carencia	Explica su tendencia incesante
Discordia	Explica su tendencia incesante
Falta de fundamento (infundada)	Característica que comparte con la voluntad
Falta de sentido	Característica que comparte con la voluntad
Impulso ciego	Característica que comparte con la voluntad

Hasta aquí llega lo que Schopenhauer refiere en su primer tomo de *El mundo como voluntad y representación*. Veremos ahora qué es lo que el filósofo agregará veinticinco años después en sus *Complementos*.

4.1.2. La sexualidad hacia 1844

En 1844, Schopenhauer reedita *El mundo como voluntad y representación* festejando sus veinticinco años de existencia. Para el evento, agrega al texto original varios pasajes y un tomo complementario que incluye nuevos comentarios. Uno de estos capítulos es el famoso apartado sobre *La metafísica del amor sexual*¹⁷. Schopenhauer desarrolla en este complemento una serie de conceptos en torno de la *sexualidad* que resultarán de la mayor importancia; el más importante de estos se refiere al *instinto sexual* como medio de *afirmación de la voluntad* y como una función con un fin determinado: la *perpetuación de la especie*¹⁸. En este apartado desarrollaré las relaciones entre el concepto de *voluntad de vivir*, su importancia como fundamento y cómo se articula con las conceptos de *sexualidad* e *instinto sexual* (4.1.2.1), la *idea* –tal como la entiende Schopenhauer– y el sentido que

la procreación posee como objetivo de la *sexualidad* (4.1.2.2), y las vicisitudes del *instinto sexual* en el orden de lo fenoménico (4.1.3.3).

4.1.2.1. Voluntad de vivir. fundamento, sexualidad e instinto sexual

Lo que *a priori* suena contradictorio es que el *instinto sexual* tenga una finalidad específica, cuando una y otra vez, hemos encontrado a lo largo de *El mundo como voluntad y representación*, que la *sexualidad* es una característica nuclear de la *voluntad*, y que ésta última se caracteriza por su inherente *carencia de sentido* (falta de una teleología predeterminada). Sin embargo, nos encontramos con que *voluntad de vivir* y *sexualidad* difieren: la *voluntad de vivir* es el concepto nuclear del sistema filosófico de Schopenhauer, es el axioma de la explicación metafísica del mundo; en cambio, la *sexualidad* caracteriza a este principio axiomático pero no lo agota en su caracterización. Podríamos decir que la *sexualidad* es *voluntad*, pero la *voluntad* no es únicamente *sexualidad*; la *voluntad de vivir* no agota su definición y caracterización en la *sexualidad*. Entonces, ¿Qué relación guardan *voluntad de vivir* y *sexualidad*? Para comprender un poco mejor este asunto, es necesario distinguir lo que serían: por un lado la *sexualidad* (*Sexualität*), mientras lo que por otro lado el *instinto sexual* (*Geschlechtstrieb*)¹⁹. Esta diferenciación conceptual se esclarece cuando Schopenhauer refiere:

"Aquello que se revela a la consciencia individual como *instinto sexual* (*Geschlechtstrieb*) en general (...) es en sí mismo y al margen del fenómeno la voluntad de vivir sin más. Mas lo que se manifiesta a la consciencia como el *instinto sexual* (*Geschlechtstrieb*) orientado hacia un individuo concreto, es en sí mismo la voluntad de vivir como un individuo cabalmente determinado"²⁰.

Queda planteado por Schopenhauer que una cosa es el *instinto sexual* como fenómeno y otra es, sin más, la *sexualidad* al margen del fenómeno: la *voluntad de vivir*. Para comprender mejor esta distinción, conviene que retomemos la importancia que posee la discriminación

conceptual y los roles de los términos *sexualidad* -como término teórico referido a la *idea*- e *instinto sexual* -como término teórico referido a lo fenoménico-. La brecha que se abre entre la *sexualidad* y el *instinto sexual* corresponde a la diferencia que Schopenhauer establece entre *idea platónica* (o bien podríamos decir *idea schopenhaueriana*) y *fenómeno*. La *sexualidad* pertenece al dominio de la *idea*, el *instinto sexual* al dominio de la *representación*, y la *voluntad de vivir* al dominio de lo *noumenal*, el orden axiomático de la *voluntad de vivir*. Siguiendo esta lógica advertimos que lo que aparecía como contradictorio no lo es: si el *instinto sexual* tiene un objeto cualquiera en el orden del mundo como *representación* -y que es producto de la ilusión dado que se encuentra en el orden del *Velo de Maya*-, no se contradice con que la *sexualidad* persiga la *perpetuación de la especie* y que esto, en el orden de la *voluntad de vivir*, responda a lo que es la *afirmación de la voluntad de vivir*. Al pasar por el tamiz de la *idea*, la *voluntad de vivir* se configura como *sexualidad*, y este pasaje le da un sentido: la *perpetuación de la especie*. Esto, en el orden del mundo como *representación*, se configura a su vez como la inclinación sexual de un individuo hacia un objeto. Nos lo figuramos así en el cuadro II.4.3:

II.Cuadro 4.3
La sexualidad como voluntad y representación

	Noúmeno		Fenómeno
Condición de la voluntad	Voluntad (Wille)	Idea (Idee)	Representación (Vorstellung)
Condición de la sexualidad	Voluntad de vivir (Wille zum leben)	Sexualidad (Sexualität)	Instinto sexual (Geschlechtstrieb)
Objetivo en cada orden	Afirmación de la voluntad	Perpetuación de la especie	Satisfacción sexual
Objetivación de la voluntad	Voluntad de vivir (Wille zum leben)	Voluntad de la especie (Wille der Gattung)	Voluntad del individuo (Wille des Einzelnen)

El *instinto sexual* (*Geschlechtstrieb*) —esta última expresión torna al término más del lado de la física que de la metafísica—, se manifiesta en lo concreto como las inclinaciones sexuales de un individuo hacia un objeto. Lo que este mismo acto persigue como *finalidad*, es en realidad la *perpetuación de la especie*, o dicho de otra manera, la *perpetuación de la vida*. La explicación que Schopenhauer ensaya es que esto sucede porque el impulso sexual es una expresión de la idea de *sexualidad*. Pero esta *sexualidad*, no es otra cosa que la mutación de la *voluntad de vivir* en un orden de *objetivación de la voluntad inmediata*: así es como para Schopenhauer la *afirmación de la voluntad de vivir* se vuelve *sexualidad*. A eso se refiere Schopenhauer cuando habla de la *voluntad del individuo* y la *voluntad de la especie*²¹. Hecho este rodeo, concluimos que la relación por la que nos preguntábamos más arriba entre *voluntad de vivir* y *sexualidad*, es la misma que se da entre *voluntad de vivir* e *idea platónica*²².

No es mi objetivo explicar el nivel y/o grado de coherencia de la teoría de la *objetivación de la voluntad*. El objetivo que aquí me había propuesto era el de encontrar el sentido teórico y epistemológico acerca de las ideas de Schopenhauer sobre la *sexualidad*. El esquema recién expuesto da acabada cuenta del planteo epistemológico que Schopenhauer desarrolla sobre este asunto hacia 1844 en sus *Complementos a El mundo como voluntad y representación*.

4.1.2.2. La idea: la procreación como objetivo de la sexualidad

He dicho que el objetivo de la *sexualidad*, en tanto *idea*, es la *voluntad de la especie*. Schopenhauer le ha dedicado a esta *idea* una teoría sobre el objetivo de la *voluntad individual* y el sentido de la procreación. Para éste, un hijo es el modo en que dos amantes pueden fundirse en un solo ser.

"La creciente atracción entre dos amantes es propiamente la voluntad de vivir del nuevo individuo que ellos pueden y quieren procrear; ya en el encuentro de sus anhelantes miradas se enciende su nueva vida, que se revela como una futura individualidad armónica y bien combinada (...) Este nuevo individuo es en cierto modo una nueva idea (platónica): al igual que todas las ideas tienden con la máxima intensidad a entrar en el fenómeno, aferrándose con avidez a la

materia que la ley de causalidad distribuye entre todas ellas, también esta idea particular de una individualidad humana tiende con la mayor avidez e intensidad hacia su realización en el fenómeno²³.

Siguiendo a Schopenhauer en su concepción metafísica *panvoluntarista* del mundo, la procreación no es otra cosa que la *afirmación de la voluntad de vivir*. Por las características de su sistema, debemos aceptar que dicha situación resulta totalmente inconsciente e insospechada para el sujeto de conocimiento. El individuo no es consciente en cómo el *instinto de la especie* lo domina. Más bien, aquello que en el plano de las *ideas* es *voluntad colectiva*, se manifiesta en el plano individual como *instinto sexual*. Schopenhauer comenta que, aunque el *instinto sexual* sea en sí:

"(...) una necesidad subjetiva, sabe adoptar con destreza la máscara de una admiración objetiva y engañar así a la conciencia; pues la naturaleza necesita tal estratagema para sus fines (...) por muy objetiva y sublime que pueda aparecer esa admiración, en cada enamorado sólo se alcanza a ver la procreación de un individuo de determinada índole y esto se constata sobre todo en que lo esencial no es el amor recíproco, sino la posesión, el acto físico"²⁴.

Para Schopenhauer, el *instinto sexual* es producto del egoísmo; y el egoísmo es producto de la *voluntad de la especie*. Para el filósofo esto queda claro cuando el enamorado no es correspondido: se contenta con la posesión, con el goce físico²⁵. Pero estas manifestaciones resultan de una paradoja: el egoísmo de uno mismo es directamente proporcional a la propia inconsciencia de su condición de marioneta del *sentido de la especie*²⁶ (*Sinn der Gattung*). Para Schopenhauer será esencial que intervenga en la mecánica del *instinto sexual* la función de *ilusión*²⁷ (*Wahn*).

4.1.2.3. Representación: Vicisitudes del instinto sexual

La pregunta que Schopenhauer se hace a continuación, consiste en esclarecer qué es lo que sucede cuando un individuo se enamora de otro individuo; cuando en realidad éstos son, sin saberlo, títeres de la *voluntad de*

vivir. Nos adentramos en un punto polémico ya que es aquí donde comienzan a aparecer los prejuicios más fuertes de Schopenhauer.

En esta parte de su sistema advertimos que el filósofo comienza a postular pero sin argumentar. Me refiero básicamente a su teoría de que un hijo, "tendrá del padre la voluntad o el carácter, de la madre el intelecto y de ambos la constitución corporal..."²⁸. Schopenhauer argumenta este postulado de las procreaciones híbridas de los animales²⁹; aunque sabemos que esta descripción coincide totalmente con la características que el filósofo resalta de sus padres.

Más allá de la preferencia del filósofo sobre ciertas cualidades particulares, no deja de ser interesante la reflexión que hace sobre las características del objeto de amor. Schopenhauer establece aquí una serie de características a tener en cuenta para la elección de objeto sexual. En principio rescata cuatro características principales: las dos primeras se encuentran en directa relación a la *voluntad de vivir*, la tercera se vincula a las *ideas platónicas* mientras que la cuarta es un agregado personal:

"La inclinación amorosa se orienta sobre todo y esencialmente hacia la salud, la fuerza y la belleza, así como por consiguiente también a la juventud"³⁰.

Más adelante, analiza a modo de *cualidades de la especie* o *tipo de la especie* (*Typus der Gattung*)³¹ y *cualidades psíquicas* (*psychischen Eigenschaften*)³², aquellos aspectos y características que permiten que se despierte en el individuo el *instinto sexual*. Dentro de las cualidades de la especie, Schopenhauer resalta: la *belleza* (*Schönheit*)³³, la *edad* (*Alter*)³⁴, la *salud* (*Gesundheit*)³⁵, el *esqueleto* (*Skelett*)³⁶, la *plenitud de carnes* (*Fülle des Fleisches*)³⁷ y la *belleza del rostro* (*Schönheit des Gesichts*)³⁸. Si bien estas consideraciones son genéricas, cada una de estas variables es ajustada según la especie: todas se dan tanto en el hombre como en la mujer, aunque de diferente manera³⁹.

Por su parte, dentro de las *cualidades psíquicas* (*psychischen Eigenschaften*) Schopenhauer resalta la *belleza*. Dentro de lo que es bello para el hombre y la mujer, retoma su idea anterior de que *se hereda del padre el carácter o la voluntad y de la madre el intelecto*; de ese modo

establece lo que caracteriza lo bello para las especies macho y hembra. Rescata lo que la mujer busca en el hombre:

"(...) la mujer se ve atraída por las cualidades del corazón o del carácter en el hombre, en cuanto son las que heredan del padre"⁴⁰.

En cambio, los hombres no determinan en el amor instintivo por las cualidades del carácter de la mujer; pero sí inciden las cualidades intelectuales⁴¹.

Al terminar sus *consideraciones absolutas* (*absoluten Rücksichten*)⁴² —así denomina a la agrupación de las *cualidades de la especie* y las *psíquicas*—, el filósofo atiende un tercer grupo de variables intervinientes: las *consideraciones relativas* (*relativen Rücksichten*)⁴³. Éstas son individuales, con ellas se pretende rectificar lo manifestado como defectuoso en el tipo de la especie:

"(...) las desviaciones del mismo albergadas por la persona que elige, para corregirlas y retomar la presentación pura del tipo. Por eso aquí cada cual ama lo que le falta"⁴⁴.

Estas consideraciones nos remiten inmediatamente a la tipología de Freud en *Introducción al narcisismo*, este tema será desarrollado más adelante⁴⁵.

¿Qué es lo que en definitiva produce el enamoramiento y empuja a los individuos a la procreación? Hemos visto cómo Schopenhauer postula que la procreación obedece al *sentido de la especie* y la función ilusoria del *instinto sexual*. El *sentido de la especie* (*Sinn der Gattung*) es impulsado por un *interés de la especie*⁴⁶ (*Interesse der Gattung*), y éste último consiste en, "mantener su tipo lo más puro posible"⁴⁷. Dice Schopenhauer que cuando dos amantes se inspeccionan uno al otro, ese "estudio" del otro, obedece inconscientemente a lo que él denomina la *meditación del genio de la especie*⁴⁸ (*Meditation des Genius der Gattung*). La meditación del genio de la especie consiste en un estudio de la combinación de las cualidades antedichas (absolutas y relativas), y,

"(...) conforme al resultado de dicha meditación surge el grado de su complacencia mutua y de su deseo recíproco (...) así medita el genio de la especie sobre la generación venidera. Su índole es la gran obra con la que se halla ocupado Cupido, quien actúa, especula y reflexiona incesantemente a ese respecto"⁴⁹.

¿Cómo explica Schopenhauer las contradicciones que acarrea el amor?

"En realidad, el genio de la especie está siempre en pie de guerra contra los genios protectores de los individuos, a los que fustiga implacablemente, como un enemigo siempre dispuesto a destruir sin miramientos a la dicha personal para conseguir fines"⁵⁰.

4.1.3. Conclusiones de la sexualidad en Schopenhauer

Como hemos visto en este apartado (4.1), las ideas de Schopenhauer sobre la sexualidad pasaron de ser meros comentarios en 1819 (4.1.1), a estar claramente ubicados en su sistema filosófico en 1844 (4.1.2). Se puede decir que si bien es cierto que Schopenhauer haya tenido una concepción metafísica y sistemática sobre la sexualidad⁵¹, no por ello descuidó los aspectos materiales y físicos de la misma⁵². Concluimos en el presente apartado que la sexualidad es una *idea platónica*, es decir, una *inmediata objetivación de la voluntad de vivir*, y tiene por objetivo la *perpetuación de la especie*; esta se configura en el individuo mediante un *instinto sexual* (*voluntad individual* [*Wille des Einzelnen*]) que busca la satisfacción en un objeto individual, aunque inconscientemente responde a la *voluntad de la especie* (*Wille der Gattung*).

El objetivo que a Schopenhauer le interesa conseguir con *metafísica del amor sexual*, es dejar en claro cómo ésta (la sexualidad) se vuelve una consideración filosófica lo suficientemente importante como para que se justifique su inclusión en el sistema de *El mundo como voluntad y representación*⁵³. Para Schopenhauer, la *metafísica de la sexualidad*, tal cual ha sido expuesta, confirma dos tesis expuestas anteriormente en el mismo libro:

1. El carácter indestructible del *ser en sí* de cualquier hombre.

2. Que su ser reside más en la especie que en el individuo⁵⁴.

A partir de allí, Schopenhauer proseguirá con su metafísica del mundo y sus teorías sobre la *afirmación y negación de la voluntad de vivir*.

4.1.4. Consideraciones epistemológicas sobre la sexualidad en Schopenhauer

Si bien *sexualidad* en la obra de Schopenhauer es un término que caracteriza a la *voluntad de vivir*, hemos visto que se desprende de esta última convirtiéndose en una *objetivación inmediata de la voluntad*: la *sexualidad es una idea*. La *sexualidad* es una derivación objetivada de la vida, es *objetivación de la voluntad*. La función de la *sexualidad* como *objetivación inmediata de la voluntad de vivir* es la de garantizar la vida por medio de la reproducción. La función epistemológica que cumple es la de término intermedio entre el axioma princeps (*voluntad de vivir*) y los datos observables (instinto sexual y procreación). Recordando que la teoría de Schopenhauer es filosófica, y que consecuentemente su base empírica responde a argumentos de esa índole, la *sexualidad* se convierte en este sistema en una afirmación epistemológica de nivel II (generalización empírica), nivel epistemológico que contempla términos intermedios entre los axiomas y los datos observables. Del mismo modo, los términos *genio de la especie* o *voluntad de la especie*, permiten justificar teóricamente el nivel que ordena las coordenadas concretas sobre la *sexualidad* en el individuo pero que no corresponden al nivel del individuo; por eso también corresponden a una afirmación epistemológica II.

Dentro de lo que es la teoría de la *sexualidad*, debemos especificar que el término *instinto sexual* corresponde al nivel afirmación epistemológica I (afirmación empírica). De todos modos, y como ya hemos visto, el sistema filosófico de Schopenhauer responde a coordenadas

generales gnoseológico-ontológico-metafísicas y desde aquel fundamento deberemos entender la naturaleza metafísica de todos estos enunciados.

4.2. Sexualidad en Freud

Sabemos la importancia que la *sexualidad* (*Sexualität*) tuvo para Freud en su psicoanálisis. Esta jerarquía nunca varió: desde los inicios mismos de su pensamiento hasta el final de su obra, el rol y la importancia de la *sexualidad* -a diferencia de otros términos e ideas-, no padecieron modificaciones sustanciales. Sin embargo, las teorías sexuales psicoanalíticas en particular fueron padeciendo modificaciones lo suficientemente importantes como para que en la presente sección se haga una exposición pormenorizada de sus vicisitudes.

Haré una reseña de la importancia que la *sexualidad* fue teniendo a lo largo de los sucesivos momentos de la obra de Freud. Para llevar a cabo esta tarea opté por el siguiente método expositivo: resalté tres grandes ejes temáticos que atraviesan las ideas de Freud sobre la *sexualidad* y que han tenido un rol más protagónico según el momento histórico en que desarrollaba su teoría psicoanalítica. Por todo esto consideré dividir la exposición en tres grandes partes que tratan: la *bisexualidad* y la *fantasía* (4.2.1), la *pulsión* (4.2.2) y el *Complejo de Edipo* (4.2.3).

Mi intención no consiste en establecer una secuencia lineal, tampoco concibo estos términos como compartimentos estancos. En cambio, sí considero que hubo momentos en los que Freud se basó más sobre ciertos elementos para concebir a la *sexualidad*, y que estos tuvieron diferentes niveles de importancia según pasaban los años. También considero que, a medida que el psicoanálisis iba creciendo en su cantidad de elementos, Freud se vio obligado a reconfigurar sus teorías de modo tal que sus términos resultaran funcionales y no contradictorios. Al final del presente apartado sobre las ideas de Freud en torno de la *sexualidad* (4.2), haré una breve síntesis (4.2.4) que permitirá establecer la pertinente comparación de las teorías freudianas con los pensamientos de Schopenhauer (4.3).

4.2.1. La *bisexualidad* y la *fantasía*

En este primer apartado destacaré los rasgos más importantes de las primeras teorías sexuales freudianas que agruparé en dos ejes

específicos: la *bisexualidad* (*Bisexualität*) y la *fantasía* (*Phantasie*). El fundamento de tal disposición parte de la siguiente base: si se tiene en cuenta que recién hacia 1905 Freud logra establecer una teoría lo suficientemente sistemática sobre la *sexualidad*, no se puede dejar de hacer alusión a las ideas que fueron guiando a Freud en tal dirección desde sus primeros pensamientos hasta dichas teorías. Desde que comenzó con sus elucubraciones sobre la etiología sexual de la histeria y demás padecimientos psíquicos -en la época de las visitas a la Salpêtrière de Charcot en 1886-, los pensamientos de Freud sobre la *sexualidad* no lograban plasmarse en términos lo suficientemente consistentes como para fundar una teoría concreta. Desde los orígenes del psicoanálisis hasta 1905, Freud se basó en variadas ideas sobre la *sexualidad* para constituir su teoría psicoanalítica. Considero que las nociones de *bisexualidad* y *fantasía* son los dos términos que se destacan con mayor claridad hasta llegar a la época en que Freud postula la sexualidad infantil pulsional. Aunque estos términos declinaron su protagonismo hacia 1905, no dejaron de ser importantes. Lo que sucedió fue que Freud comenzó a dar lugar a otros términos tales como *pulsión* o *Complejo de Edipo* para el desarrollo de sus teorías psicoanalíticas. Por estos motivos, las menciones y recorridos que haré de estos términos tendrán por objeto a la obra de Freud en su totalidad; esto no va en detrimento de la importancia que estas nociones tuvieron desde el comienzo del psicoanálisis mismo hasta 1905.

Dividiré la exposición sobre *bisexualidad* y *fantasía* en dos apartados. En el primero se expondrán las ideas fundamentales de *bisexualidad* (4.2.1.1), mientras que en el segundo se expondrán las ideas esenciales en torno a la *fantasía* (4.2.1.2).

4.2.1.1. La *bisexualidad*

Como he indicado, el concepto de *bisexualidad* (*Bisexualität*) fue introducido y utilizado por Freud desde los primeros escritos psicoanalíticos. Es sabido que esta noción fue utilizada originalmente por Wilhem Fließ para sus propias teorías, y que desde él existió una importante influencia sobre las

ideas psicoanalíticas de Freud. Sin embargo, este último terminó por darle a la *bisexualidad* un sentido preciso dentro del psicoanálisis. Roudinesco y Plon comentan sobre este término:

"Retomado por Sigmund Freud y todos sus sucesores como concepto central de la teoría psicoanalítica de la sexualidad, junto con los de libido y pulsión, fue progresivamente utilizado para designar una disposición psíquica inconsciente propia de toda subjetividad humana, en la medida en que ésta se funda en la existencia de la diferencia de los sexos, es decir, para el sujeto, en la necesidad de efectuar una elección sexual, sea a través de la represión de uno de los componentes de la sexualidad, sea a través de la aceptación de ambos componentes, sea a través de un trabajo de renegación de la realidad de la diferencia de los sexos"⁵⁵.

Básicamente esta será la importancia que tenga para el psicoanálisis el concepto de *bisexualidad*. Para tener una idea más cabal de la originalidad freudiana sobre la *bisexualidad*, expondré las ideas que han tenido sobre este término respectivamente Wilhem Fließ (4.2.1.1.1), Otto Weininger (4.2.1.1.2) y Sigmund Freud (4.2.1.1.3), estableciendo la influencia de los dos primeros sobre las ideas psicoanalíticas del último, y definiendo la importancia que Freud atribuyó a la *bisexualidad* para el psicoanálisis.

4.2.1.1.1. La teoría de Wilhem Fließ

Es muy conocida la importancia que tuvo la correspondencia de Freud con Fließ en la primera época del psicoanálisis. En la década de 1890, Freud, influido primero por Carl Claus y después por el mismo Fließ, adoptó de estos -de modos bastante particulares- algunas tesis sobre la *sexualidad* y la *bisexualidad*⁵⁶. Realizaré un breve comentario sobre las teorías de Fließ de la *bisexualidad* con el objetivo de ilustrar algunas tesis que Freud llegó a considerar como válidas para el psicoanálisis aunque haya adherido a éstas parcialmente y hasta hubiera plagiado algunas de estas. La importancia de la figura de Fließ para el psicoanálisis ha sido de enorme importancia, es por eso lo incluyo en la presente sección.

Hacia 1896, Fließ presentó su doble concepción sobre la bisexualidad y la periodicidad. Su obra consistió básicamente en postular el vínculo esencial existente entre la nariz y los genitales. Desde este punto de partida, Fließ estableció -de un modo muy particular- una relación estrecha entre los dolores menstruales y los del parto referidos por igual a localizaciones genitales situadas en la nariz. A raíz de la localización de carácter genital de estos en la nariz, Fließ concluía cierta tesis de la periodicidad, según la cual las neurosis nasales, los accesos a migrañas y otros síntomas del ciclo femenino, obedecían a un ritmo de veintiocho días igual que la menstruación. A este primer ciclo, le seguía un segundo ciclo de veintitres días que era el masculino; ambos ciclos se daban consecutivamente y se manifestaban en ambos sexos. Algunas de las bondades de este método, según Fließ, consistían en que, por ejemplo, era posible prever, mediante determinados cálculos, cual sería el sexo futuro del niño durante el embarazo⁵⁷. Según varios historiadores del psicoanálisis, Freud compartía estos métodos y hasta llegó a derivarle pacientes a Fließ para que los atendiera de acuerdo a su método (Emma Eckstein fue un caso destacado); Freud mismo se hizo operar los senos frontales con el objetivo y la esperanza de curar su propia neurosis⁵⁸.

En un encuentro de 1897 en Breslau, Fließ le comentó a Freud sus nuevas ideas en torno a que la *bisexualidad biológica* se prolongaría luego en una *bisexualidad psicológica* que iría de la mano con la bilateralidad particular del organismo humano. Esta última tesis, alejada de toda esta "epistemología fliessiana" y articulada con otras ideas psicoanalíticas, será rescatada por Freud para el desarrollo de sus teorías sobre la sexualidad.

4.2.1.1.2. Las ideas de Otto Weininger

En el trabajo *Sexo y carácter* (1903), Otto Weininger hizo públicas muchas de las elucubraciones que habían ocupado durante años a Freud y Fließ, aunque de un modo por entero diferentes. Las ideas de Weininger sostenían una teoría muy particular que, si bien guardaban algo de

relación con ciertas ideas de Freud y de Fließ, excedían por completo el marco de pensamiento de estos hombres.

Según Roudinesco y Plon, en Weininger, la tesis de la *bisexualidad* adquirió una amplitud considerable, tanto más cuanto le servía de complemento a la consideración de la judeidad⁵⁹. En el mencionado libro *Sexo y carácter*, Weininger seguía el hilo conductor de su propia concepción sobre la *bisexualidad* para estudiar la evolución de la sociedad occidental. Retomando la idea *fliessiana* de la división de las especies, consideraba al polo masculino como la expresión suprema del genio creador y de la intelectualidad humana, y al polo femenino como manifestación de la sensualidad y la pulsión. De allí la apología de la desigualdad y el antifeminismo que se jactaba de los méritos de la virilidad "nórdica", única capaz de sublimación y grandeza frente al peligro social representado por la feminidad. Como consecuencia directa de esta concepción "inferiorizante" de la diferencia de los sexos, Weininger asimilaba el judío a la mujer, subrayando por otra parte que esta última era peor, puesto que el primero, en tanto encarnación de una dialéctica negativa, podía acceder a la emancipación. De este modo, la noción de bisexualidad servía para prolongar, con una nueva forma, los antiguos prejuicios de épocas anteriores⁶⁰.

4.2.1.1.3. La *bisexualidad* en Freud

Siguiendo las enseñanzas de Jean Martin Charcot, a quien visitó en París durante 1886, y las ideas de Josef Breuer -con quien publicó conjuntamente sus *Estudios sobre la histeria* (1895a)-, Freud consideró desde temprano (en su pensamiento) la importancia de la etiología sexual de la histeria y otros padecimientos neuróticos. Las teorías sobre una bisexualidad constituyente en la existencia humana fueron puestas por Freud como un punto de partida para el entendimiento de las neuropsicosis de defensa. En algunos pasajes de su obra, Freud llegó a considerar -evidentemente influido por Fließ-, que aquello de lo que se defendía el aparato psíquico no eran sino tendencias bisexuales constitutivas.

A partir de 1897, Freud comenzó a adoptar posiciones teóricas diferentes de las de Fließ. Básicamente, comenzó a tener una visión epistemológica distinta: dejó de ver a la *bisexualidad* como un fenómeno psíquico de sustrato biológico en el que debía haber una suerte de correspondencia isomórfica. Más bien, comenzó a considerar a la *bisexualidad* como un modo de organización psíquica. Esto le permitió a Freud liberarse de las exigencias que implicaban la *adecuatio* entre biología y psicología, ganando mayor libertad en el modo de postular los diversos enunciados de la teoría psicoanalítica.

Por aquella época, y del mismo modo que Fließ, Freud consideraba a la *bisexualidad* como motor de la represión. Sin embargo, el acuerdo radicaba solo en este punto ya que en lo sucesivo los caminos teóricos de ambos se bifurcaban: la diferencia entre estos radicaba en cómo Freud consideraba la manera en que cada ser sexuado reprimía o no los caracteres del otro sexo. Por contrapartida, Fließ consideraba a la *bisexualidad* como una lucha de dos tendencias: una libido viril y una represión femenina⁶¹. Lo que dice la carta del 15 de octubre de 1897⁶², parecería contradecir esta última afirmación: "la represión emana de la feminidad para dirigirse contra la virilidad"⁶³. Sin embargo, un mes más tarde el mismo Freud renunció a esta idea⁶⁴. En el verano de 1899 afirmó que el acto sexual es un acontecimiento que involucra a cuatro personas en clara alusión a la *bisexualidad* inherente a la condición humana. En *La interpretación de los sueños*, Freud refiere:

"(...) la *constitución sexual* (*sexuellen Konstitution*) de una persona deriva de su *bisexualidad originaria* (*ursprünglichen Bisexualität*)"⁶⁵.

En los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), Freud establece que la *bisexualidad* es el fundamento de la inversión (homosexualidad), y que las manifestaciones sexuales normales no pueden entenderse si no se considera la existencia de la *bisexualidad*⁶⁶. Roudinesco y Plon sostienen que en ese mismo trabajo Freud postula la idea de una libido única de esencia masculina, "a fin de incluir la diferencia de los sexos en el marco universalista del monismo sexual de tipo igualitarista"⁶⁷. Además de esto, Freud postuló

que la *constitución bisexual* era responsable de la existencia del par antitético formado por el *sadismo* (*Sadismus*) y el *masoquismo* (*Masochismus*)⁶⁸. Posteriormente, en 1913 Freud consideró que el concepto de *bisexualidad* era uno de los postulados clínicos fundamentales del psicoanálisis⁶⁹; pero al año siguiente, se retractó sobre la mencionada tesis de 1905 –la que indicaba que la *constitución bisexual* era la responsable del par *sadismo* y *masoquismo*–, refiriendo que “insistir en que la bisexualidad es la fuerza motivacional que lleva a la represión es adoptar un punto de vista muy limitado”⁷⁰.

En 1919, Freud dice que: “(...) en todos los casos, a lo largo de toda la vida, la libido oscila normalmente entre los objetos femenino y masculino”⁷¹. En *El yo y el ello*, Freud hablará nuevamente de: “(...) la bisexualidad constitucional del individuo”⁷²; y también dirá, “una indagación más a fondo pone en descubierto, las más de las veces, el complejo de Edipo más completo, que es uno duplicado, positivo y negativo, dependiente de la *bisexualidad originaria del niño* (*der ursprünglichen Bisexualität des Kindes*)”⁷³.

Varios años después, en *El malestar en la cultura* (1930), Freud refirió que “la teoría de la bisexualidad está rodeada todavía por muchas zonas oscuras”⁷⁴; y pensó que el hecho de no hallar ningún vínculo con la teoría las pulsiones representaba un obstáculo muy importante. A partir de allí no insistió demasiado más sobre el rol teórico que dicha teoría implicaba para el psicoanálisis. En 1931, Freud se refiere a la *bisexualidad* como una precondition etiológica importante en las neurosis, cuyas causas precipitantes se hallaban para él, en las “frustraciones externas y en los conflictos internos: conflictos planteados entre las tres instancias psíquicas más importantes, conflictos que surgen dentro de la economía libidinal consecuencia de nuestra disposición bisexual y conflictos entre los componentes instintivos eróticos y agresivos”⁷⁵. Freud destaca cómo en las mujeres se puede observar más claramente el fenómeno de la *bisexualidad*, ya que ésta se cristaliza en la dicotomía que presentan el clítoris y la vagina que dividen a su vida sexual –la de la mujer–, en dos etapas: la primera etapa posee un carácter masculino (sexualidad clitorídea, masturbación) y sólo la

segunda es específicamente femenina. Esto se da de manera diferente en el hombre cuya zona sexual es una sola⁷⁶.

4.2.1.2. La fantasía⁷⁷

El concepto de *fantasía* o *fantasma* (*Phantasie*)⁷⁸ fue utilizado por Freud, primero como término corriente, y luego como específico del aparataje psicoanalítico –con mayor precisión a partir de 1897-. Tiene que ver con la representación del sujeto de su propia realidad psíquica y de su vida imaginaria. La *fantasía* consiste básicamente en cómo un sujeto se representa a sí mismo en su historia y/o la historia de sus orígenes. Este término no sólo es importante por lo que significa, sino que lo es también por lo que representa: hasta llegar a darle el valor que acabamos de definir, Freud pasó por una serie de teorías que fue desechando por diversos motivos. La postulación de la *escena primaria* o *primordial* o de la *teoría de la seducción*, fueron intentos que Freud ensayó para dar cuenta del modo en que se constituían las neurosis como defensa frente a la sexualidad. Hacia 1897, Freud explicaba la eclosión de las neurosis mediante la combinatoria de la *condición bisexual humana* y la *escena primaria* o alguna *escena de seducción*.

Realizaré un breve comentario en el que expondré una noción general de la importancia de tales términos e ilustraré la función de los mismos en relación con la concepción freudiana de *sexualidad*. Para dar cuenta del concepto de *fantasía* en Freud, dividiré la exposición sobre la misma en dos apartados, en el primero expondré las ideas freudianas sobre la *escena primaria* (4.2.1.2.1), mientras que en el segundo expondré las ideas de Freud sobre la *teoría de la seducción* (4.2.1.2.2).

4.2.1.2.1. La escena primaria

La teoría de la *escena primaria* o *escena primordial* (*Urszene*), consiste en la existencia de una escena real o fantaseada en la que el sujeto es testigo del coito entre sus padres. La peculiaridad de esta escena consiste

en que es vivida como violenta, incluso como una violación del padre hacia la madre. La función que Freud le atribuye a esta escena es el equivalente al efecto de un trauma, convirtiéndose de esta manera en un punto de fijación de las representaciones inconscientes del sujeto y predisponiéndolo para la neurosis.

En un pasaje de la carta del 2 de mayo de 1897⁷⁹, Freud se refiere a las escenas primordiales del siguiente modo:

"La meta parece alcanzar a *escenas primordiales*. A veces se lo consigue de manera directa, otras veces por el rodeo de unas fantasías. En efecto, las fantasías son unos parapetos psíquicos edificados para bloquear el acceso a esos recuerdos. Al mismo tiempo, las fantasías sirven a la tendencia de refinar los recuerdos, de sublimarlos. Son establecidas por medio de las cosas que fueron *oídas* y que se valorizan con la *posteridad*, y así combinan lo vivenciado y lo oído, lo pasado (de la historia de los padres y antepasados) con lo visto por uno mismo (...) Un segundo discernimiento importante me dice que el producto psíquico que en la histeria es afectado por la regresión no son en verdad los recuerdos, pues ningún ser humano se entrega sin razón a una actividad mnémica, sino unos impulsos que derivan de *escenas primordiales* (*Urzenen*)"⁸⁰.

Queda claro en este pasaje cómo Freud consideraba hacia 1897 que la *escena primordial* se trata de una *representación traumática* que reside más allá de la *fantasía* y que es la que produce el trastorno. Aquí la *fantasía* juega un rol encubridor, disfraza la *escena primordial* de modo tal que no se presentifique de un modo tan abrupto. Meses más tarde Freud abandonará esta teoría en beneficio del concepto de *fantasía*.

4.2.1.2.2. La teoría de la seducción

Entre 1895 y 1897, Freud consideró la *teoría de la seducción* (*Verführungstheorie*) como válida en la explicación de la psicogénesis de los trastornos neuróticos. Ésta se basaba en que la neurosis tendría por origen un abuso sexual real. Esta noción no era un invento forzado por parte de Freud. En la época en que lo concibió no era nada extraño hallar casos de

abuso sexual infantil por doquier; también es cierto que estos recuerdos penosos eran preferentemente olvidables, es decir, dignos de ser reprimidos.

Estos "hechos", fueron tenidos en cuenta por Freud a tal punto que él mismo se ocupó de establecer *escenas de seducción* como un factor traumático desencadenante de las neurosis: la primera teoría sobre la represión y la causalidad psíquica en la histeria se basaron en esta *teoría de la seducción*. Posteriormente, hacia 1897⁸¹, Freud abandonó dicha teoría por dos motivos, como no todos los padres eran violadores o habían seducido a sus hijas: o bien las mujeres inventaban, sin necesariamente mentir ni simular escenas de seducción que no habían existido, o bien, si esas escenas habían tenido lugar, no explicaban suficientemente el surgimiento de la neurosis.

Aquí es en donde Freud hace un paso fundamental: los abusos padecidos por sus pacientes no eran reales en sentido objetivo, sino que eran reales desde la propia realidad psíquica de sus pacientes. Esto es lo que significa la frase de Freud, "Ya no creo en mi «neurótica»"⁸².

4.2.1.3. Conclusiones sobre la *bisexualidad* y la *fantasía*

La importancia de los términos *bisexualidad* y *fantasía* radica en lo que le permitieron a Freud iniciar su pensamiento en materia de *sexualidad*: fueron los *términos eje* sobre los que tejió sus primeras teorías psicopatológico-sexuales. Tal como hemos visto, el término *bisexualidad* resulta problemático por la importancia que se le atribuye a su función; curiosamente, la postulación del mismo permite avizorar un punto de partida y no muchos más. Luego de ser postulada, la *bisexualidad* no explica demasiado, se puede advertir la poca claridad que este término juega más allá de haber sido situado como un punto de partida. Por otra parte, el concepto de *fantasía* y sus antecesores, la *escena primaria* y la *teoría de la seducción*, fueron un intento de ubicar cierta base empírica que explicase desde la realidad, o mejor dicho, desde un afuera, algo de naturaleza traumática que fuera el responsable del trastorno neurótico evidenciado, o al menos responsable de su predisposición. El interjuego de la condición humana (naturaleza humana) entre la *bisexualidad* y la *fantasía*, fueron los

elementos que le permitieron a Freud dar cuenta de los conflictos neuróticos en la primera época del psicoanálisis.

Luego de 1897, Freud se dio cuenta de que lo problemático de la *sexualidad*, si bien se hallaba ligado a cierta condición traumática vivencial por parte del sujeto, que jugaba en mayor medida la significación de ésta desde la propia *fantasía* que un acontecimiento traumático de por sí. De este modo, se comienza a componer un panorama tal que Freud puede comenzar a pensar a la *pulsión* como un concepto psicoanalítico que aglutine a todos los anteriores y sobre el que podrá girar la temática de la *sexualidad*.

4.2.2. La *pulsión*

A partir de 1905, el constructo teórico *pulsión* (*Trieb*) será fundamental para dar cuenta el rol que la *sexualidad* juega en la constitución y funcionamiento del aparato psíquico y en la vida psíquica del hombre en general. La psicología del sujeto psicoanalítico será, a partir de 1905, pulsional. Las nociones de *bisexualidad* y *fantasía* pasarán a ser parte de las teorías sexuales, aunque ocupando un lugar jerárquico secundario de las teorías pulsionales. Freud halla en la *pulsión* un concepto metapsicológico a la medida de su proyecto psicoanalítico tal como lo venía concibiendo desde la época de la correspondencia con Fließ. La primacía de la *pulsión* será definitiva para el psicoanálisis, aunque posteriormente la sistematización del *Complejo de Edipo* hará que la *pulsión* quede, en cierto sentido, relegada a la dinámica de las identificaciones.

Estableceré las precisiones correspondientes del desarrollo del término *pulsión* a lo largo de la obra de Freud. Dada la complejidad de las vicisitudes del término, he decidido establecer la exposición sobre la *pulsión* en tres apartados generales que tienen relación a las sucesivas postulaciones de las teorías pulsionales: en primer lugar se expondrá la primera versión de la *pulsión* -la dualidad *pulsiones sexuales* y *pulsiones de autoconservación*-, tal como Freud la presenta en 1905 en los *Tres ensayos de teoría sexual* (4.2.2.1). Posteriormente se trabajará sobre la segunda teoría de las pulsiones de 1914, la que Freud presentó en *Introducción al*

narcisismo –las *pulsiones narcisistas* y las *pulsiones de objeto* dentro del conjunto general de las *pulsiones sexuales* de 1905-, y los agregados de 1915 a los *Tres ensayos de teoría sexual* (4.2.2.2). Finalmente se expondrán las últimas modificaciones hechas por Freud en 1920 sobre la teoría pulsional que resultará definitiva, me refiero a las ideas que figuran en *Más allá del principio del placer* –dualismo *pulsión de vida* y *pulsión de muerte*- (4.2.2.3).

4.2.2.1. Aparición del término *pulsión* (1905)

Tres ensayos de teoría sexual (1905), es el primer escrito que sistematiza y conceptualiza temas relativos a la *sexualidad* que –como hemos visto– hasta entonces, si bien eran cuantiosos y fundamentales, conceptual y sistemáticamente eran aún vagos y difusos. Es a raíz de este trabajo que Freud introduce en la teoría psicoanalítica términos como *pulsión*, *libido*, *zona erógenas*, *apuntalamiento* y *sexualidad infantil*. La naturaleza de este trabajo tal como nos llega a las manos es indicativa de lo que Freud entiende por constitución del aparato psíquico: *Tres ensayos de teoría sexual* es un texto repleto de adiciones que se fueron sumando a lo largo de sus posteriores ediciones (1905, 1910, 1915 y 1920). La edición sobre la que aquí se trabaja es la cuarta. Lo que haré en el presente estudio consistirá en desarrollar los términos y definiciones cronológicamente, indicando la introducción de los conceptos más importantes según su aparición histórica. Luego los desarrollaré para analizar su importancia y resaltaré la importancia que presenten en función de la concepción de la *sexualidad* en Freud.

4.2.2.1.1. La *sexualidad humana*: diferencia entre *pulsión* e *instinto*

En la apertura de los tres ensayos Freud introduce de manera contundente los conceptos de *pulsión sexual* y *libido*:

“El hecho de la existencia de necesidades sexuales en el hombre y el animal es expresado en la biología mediante el supuesto de una «pulsión sexual». En eso se procede por analogía con la pulsión de nutrición: el hambre. El lenguaje

popular carece de una designación equivalente a la palabra «hambre»; la ciencia usa para ello «libido»⁸³.

Esta presentación es realizada de acuerdo a una relación de analogía un registro psicológico y uno biológico: la sexualidad en el hombre es análoga al hambre en el animal. Aquí Freud está introduciendo la diferencia entre las *pulsiones de autoconservación* (en el animal será *instinto de autoconservación*) y las *pulsiones sexuales*. Cuando hablamos de *pulsión*, estamos hablando exclusivamente de un registro humano; en cambio, cuando hablamos de *instinto* la referencia será un plano animal. Por eso la noción *pulsión de autoconservación* remite a las funciones de autoconservación en el hombre, para las mismas funciones en cuestión, el término será *instinto de autoconservación*.

En otro orden, la *sexualidad* humana es análoga a la *sexualidad* en el animal. Pero la figura lógica de la analogía indica la presencia de similitudes y diferencias en una relación de proporción⁸⁴. En la analogía que presenta Freud, la unidad subyacente es la *sexualidad* (*Sexualität*); tanto los hombres como los animales tienen *sexualidad* (*Sexualität*). La diferencia fundamental que bifurca a la *sexualidad humana* de la *sexualidad animal* se aprecia con claridad en la discriminación terminológica entre *instinto* (*Instinkt*, término reservado para los animales) y *pulsión* (*Trieb*, término reservado para el ser humano). La diferencia semántica entre ambos tiene su complejidad, baste marcar ciertas cuestiones genéricas que resultarán suficientes. En la *pulsión*, Freud señala la presencia de una *libido*. La *libido* será la *energía sexual humana* (*energía de la pulsión*), y será excluida de la *sexualidad animal* (*instinto*). Volviendo a la diferencia que Freud establece entre hambre y libido nos resta señalar que, en dicha relación analógica, es significativo cómo la *libido* humana no tiene un equivalente en el animal: de ahí que Freud utilice la analogía para mostrar la diferencia fundamental entre el hombre y el animal: la constitución sexual sobre la base de funciones vitales.

Sin embargo, para lograr una mayor consistencia en esta propuesta teórica Freud se verá obligado a introducir otros términos que le permitirán lograr una mayor claridad y, por ende, mayor consistencia a sus tesis; es el caso de los términos *pulsiones parciales* y las *zonas erógenas*

(4.2.1.1.2), el *apuntalamiento* (4.2.1.1.3), la concepción de *sexualidad infantil* (4.2.2.1.4), y las posteriores precisiones que Freud introdujera diez años después –en 1915– de la publicación de los *Tres ensayos de teorías sexual* (4.2.2.1.5).

4.2.2.1.2. Pulsiones parciales y zonas erógenas

Así reza el título del quinto apartado del primero de los tres ensayos (I. Las aberraciones sexuales), y es en donde Freud establece las mayores precisiones y puntualizaciones teóricas sobre la *pulsión* en general. Allí son introducidas las nociones de *pulsión parcial* y *zonas erógenas*. Desarrollaré ambos términos por separado: *pulsiones parciales* (4.2.1.1.2.1) y *zonas erógenas* (4.2.1.1.2.2).

4.2.2.1.2.1. Pulsiones parciales

La *pulsión parcial* (*Partialtrieb*) es introducida en el contexto de las perversiones de un modo muy particular: Freud utiliza el concepto para describir el fenómeno de las perversiones. Éstas le han permitido observar la presencia de un funcionamiento psíquico propio en donde se pueden advertir:

“(…) «*pulsiones parciales*» («*Partialtrieben*») que, empero, no son algo primario, pues admitan una ulterior descomposición”⁸⁵.

Por el momento, Freud no precisa más que esto. Para él, en la adultez normal las *pulsiones parciales* cooperan y las *zonas erógenas* se subordinan al primado de la *zona genital* (*Genitalzone*)⁸⁶. La perversión escapa a este modo de funcionamiento, en las perversiones habrá *pulsiones parciales* que no respetan la “normalidad”, tal como lo refiere Freud.

4.2.2.1.2.2. Zonas erógenas

Seguido a la mención de *pulsiones parciales*, Freud introduce otro concepto, el de *zonas erógenas* (*erogene Zone*):

"(...) otra hipótesis provisional en la doctrina de las pulsiones reza lo siguiente: los órganos del cuerpo brindan excitaciones de dos clases, basadas en diferencias de naturaleza química. A una de estas clases de excitación la denominamos como la específicamente sexual, y al órgano afectado, como la «zona erógena» («erogene Zone») de la pulsión parcial sexual que arranca de él»⁸⁷.

La zona erógena será la fuente corporal de la pulsión. En el segundo de los *Tres ensayos de teoría sexual*, Freud caracterizará las zonas erógenas como:

"(...) un sector de la piel o de mucosa en le que estimulaciones de cierta clase provocan una sensación placentera de determinada cualidad»⁸⁸.

En aquel apartado de los *Tres ensayos*, Freud le dedicará un apartado completo a las *pulsiones parciales*. Pero aquí las considerará desde la psicogénesis del aparato psíquico, no desde la psicopatología (perversiones).

4.2.2.1.3. El apuntalamiento

Otra cuestión fundamental consiste en esclarecer cómo es que la sexualidad deviene un tema tan central en la vida anímica humana. Para obtener claridad sobre este asunto deberíamos responder la siguiente pregunta: ¿cómo se constituye la dinámica entre las *pulsiones de autoconservación* y las *pulsiones sexuales*? Habíamos visto en la introducción de *Tres ensayos* cómo Freud establecía una analogía entre el hombre y el animal, la *libido* y el hambre. Si para Freud, el hombre, a diferencia del animal, cuenta con *libido*, será porque de alguna manera interviene una variable que permitirá la bifurcación entre las *pulsiones de autoconservación* (que el hombre comparte con los animales), y las *pulsiones sexuales* (que diferencian al hombre de los animales). Para explicar la aparición de la actividad sexual en el hombre, Freud acuña el término *apuntalamiento* (*Anlehnung*). Dice Freud en los *Tres ensayos*:

*El quehacer sexual se *apuntala* (*anlehen*) primero en una de las funciones que sirven a la conservación de la vida, y sólo más tarde se independiza de ella⁸⁹.

Desde un principio, las *pulsiones parciales* estarían estrechamente ligadas a *funciones de autoconservación*; en este período de *autoerotismo*, las *pulsiones de autoconservación* y las *sexuales* coexistirían indiscriminadas. Las distintas funciones vitales servirán para satisfacer las necesidades básicas y al mismo tiempo funcionarán como soporte en la constitución de *zonas erógenas*. Por ejemplo: la *pulsión oral* se *apuntala* en la satisfacción alimentaria y las necesidades de nutrición, la *pulsión anal* se *apuntala* en la excreción, etc. De este modo el término *apuntalamiento* le sirve a Freud para explicar cómo la *libido* se irá discriminando de las *pulsiones de autoconservación*. Posteriormente, esta misma noción de *apuntalamiento* o *apoyo*, será utilizada por Freud en *Introducción al narcisismo* para describir su intervención en la elección de objeto sexual (1914b).

4.2.2.1.4. La sexualidad infantil

En el segundo de los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), Freud establecerá la psicogénesis y constitución del aparato psíquico partiendo de las fijaciones pulsionales sexuales. Freud llama la atención sobre la escasa importancia que se le atribuye a la *sexualidad infantil* y la homologa a la prehistoria, nuevamente expone su pensamiento por medio de analogías: se han explicado las propiedades y reacciones del individuo adulto prestando atención a la prehistoria constituida por la vida de sus antepasados, y sin embargo, nunca se le ha dado importancia a la otra *prehistoria* (*Vorzeit*), la que se presenta en la existencia individual: *la infancia* (*der Kindheit nämlich*)⁹⁰. Aquí Freud habla de amnesia infantil: su presencia no indica inexistencia de *sexualidad infantil*, la amnesia indica únicamente olvido. Prepara el terreno para decir que existe *sexualidad* desde el nacimiento y la *sexualidad* en el niño es observable⁹¹: el *chupeteo* (*das Lutschen*)⁹² y el *autoerotismo* (*Autoerotismus*)⁹³ serán la evidencia de ello. En estos dos casos, Freud pone en marcha el aparato teórico introducido en el

primer ensayo: *pulsión*, *libido*, *zonas erógenas*, y *apuntalamiento* son los engranajes que mueven la *sexualidad infantil*. En relación a cómo el aparato psíquico se va constituyendo, Freud ensaya su famosa fórmula de que el niño pueda convertirse en un *perverso polimorfo* (*polymorph pervers*)⁹⁴ dada su disposición⁹⁵.

4.2.2.1.5. La *pulsión* de los *Tres ensayos de teoría sexual* enriquecida (1915)

Como hemos dicho, *Tres ensayos de teoría sexual* es un texto que contiene numerosas adiciones hechas en sus sucesivas ediciones. Figuran en este trabajo varias definiciones que resultan muy necesarias para su comprensión, pero se torna dificultosa la deconstrucción del texto según la evolución del mismo dado el transcurso del tiempo entre cada una de las ediciones y la importancia conceptual de cada cuál. Una de las particularidades de estas adiciones tiene que ver el tiempo transcurrido entre una y otra: hay texto agregado mucho tiempo después de la versión original.

En la tercera edición (1915), Freud incorpora la mejor definición que figura en el ensayo sobre lo que es una *pulsión* (4.2.1.1.5.1). También agrega allí ciertos comentarios sobre la -en aquel entonces- "nueva" teoría pulsional que contemplaba la división de *pulsiones libidinales* en *objetales* y *narcisistas* (1914b). Precisa allí la articulación entre *teorías pulsionales*, *fases de desarrollo de la organización sexual* y *complejo de Edipo* (4.2.1.1.5.2).

4.2.2.1.5.1. Definición agregada de la *pulsión*

Si bien Freud habla de la *pulsión* una y otra vez a lo largo de los *Tres ensayos*, la primera definición precisa sobre el concepto es la que introducida en 1905⁹⁶. Si bien la *pulsión* es un constructo teórico que tiene una serie de características y elementos constitutivos que la hacen funcionar, hacia 1905 Freud no contaba con tanta claridad conceptual. El paso del tiempo le permitió a Freud ajustar tuercas y precisar la configuración de sus engranajes teóricos. Tal es el caso de la empresa metapsicológica

emprendida entre 1914 y 1915. El resultado de la misma contará entre sus aportes con varias precisiones sobre la definición de *pulsión* dentro de los *Tres ensayos*, y también fuera de ellos⁹⁷. En un agregado de la tercera edición de *Tres ensayos* (1915), Freud inserta con bastante tino y claridad la siguiente definición de la *pulsión*:

"Por «*pulsión*» (*Trieb*) podemos entender al comienzo nada más que la *agencia representante psíquica* (*psychische Repräsentanz*) de una fuente de estímulos intrasomática en continuo fluir; ello a diferencia del «*estímulo*» (*Reiz*). Que es producido por excitaciones singulares provenientes de fuera. Así, «*pulsión*» es uno de los conceptos del deslinde de lo anímico respecto de lo corporal"⁹⁸.

Esta definición se halla, sin ningún tipo de dudas, netamente influida por el trabajo de *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915a) en donde Freud la define como:

"(...) un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un *representante psíquico* (*psychischer Repräsentanz*) de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma como una medida de exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal"⁹⁹.

De este modo, la *pulsión*, que desde sus comienzos tenía un *estatuto biopsicológico*, pasa tener un *estatuto biopsicológico configurado*. Estas definiciones permiten asir con mayor facilidad y obtener algo más de claridad sobre el estatuto del término teórico *pulsión* por lo que implica lo explicitado de la articulación entre lo *anímico* (*psíquico*) y lo *somático*. Sin embargo, más allá del estatuto teórico de la misma, a Freud le interesará para la práctica del psicoanálisis lo relativo a la "*agencia representante psíquica*". Resulta interesante aquí que, del mismo modo en que nos percatamos de la existencia del *inconsciente* por sus efectos en la *consciencia*, conocemos a la *pulsión* por su *agencia representante psíquica*¹⁰⁰. De este modo podría concebirse a la *pulsión* desde dos órdenes epistemológicos diferentes que, lejos de excluirse, se complementan jugando diferentes roles en la teoría y en la observación del psicoanálisis respectivamente. Por una parte, la *pulsión* sería un término teórico

(metapsicológico) que concibe "un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo". Por otra parte, la pulsión es un fenómeno clínico que puede advertirse por su cualidad de *agencia representante psíquica*¹⁰¹.

Aunque teóricamente la *pulsión* sea un constructo biopsíquico, la *agencia representante de pulsión* -o sea, su aspecto más psíquico que biológico-, será lo que nos permitirá entender cómo se da la *dinámica pulsional* en el trabajo de la clínica psicoanalítica: interpretando en el discurso del sujeto cómo juegan las *agencias representantes de pulsión*. El psicoanálisis interviene sobre la *pulsión*, pero yendo a un plano empírico, el trabajo psicoanalítico clínico es realizado sobre *agencia representante psíquica*.

Pero esta *agencia representante psíquica*, es una parte, hasta podría decirse, un efecto de lo que sustantivamente es la *pulsión*; la *agencia representante psíquica* sería la cara visible de lo *pulsional*. Esta propuesta teórica, también cumple la función de marcarnos cuán limitado puede ser el trabajo del analista. El dilema consistiría más en calcular el efecto del trabajo hecho *sobre, por medio de y en la agencia representante psíquica*, para que la labor analítica incida sobre lo que se entiende por *pulsión*.

4.2.2.1.5.2. El Complejo de Edipo en las adiciones a Tres ensayos de teoría sexual

Volviendo al segundo de los *Tres ensayos* (1905), advertimos que el término *complejo de edipo* es agregado en la tercera edición de 1915 (5. La investigación sexual infantil). Allí Freud hace intervenir a la *pulsión de saber* que consiste en un modo sublimado de apoderamiento que trabaja con la energía de la *pulsión de ver* (*Schaulust*)¹⁰² o *pulsión de conocer* (*Wißtrieb*)¹⁰³. Pero la mencionada amnesia infantil (anteriormente puesta en relación con la neurótica) obliga a Freud a introducir ciertas hipótesis *ad hoc* cuyas funciones consistirán en dar cuenta de lo que sucede en la dinámica psicológica del niño. La amnesia infantil será el resultado del *sepultamiento del complejo de edipo*. Pero, si se da un sepultamiento, entonces antes hubo

algo digno de ser sepultado. Lo que el *complejo de edipo* indica es un movimiento muy complicado sobre la dinámica libidinal en que se constituye el aparato psíquico. Será en las vicisitudes del mismo que se podrán ubicar las explicaciones de la psicogénesis del carácter y las variables que predisponen a las neurosis, perversiones o psicosis.

Los agregados de 1915 no irán tan lejos. Sin embargo, nos interesa puntualizar que la introducción del *complejo de edipo* en estos ensayos, sigue esta lógica. Encontramos en las adiciones apartados sobre *el enigma de la esfinge, el complejo de castración y envidia del pene, teorías del nacimiento, concepción sádica del comercio sexual y el fracaso de la investigación sexual infantil*¹⁰⁴. Inmediatamente a continuación de estas exposiciones, encontramos otro agregado de 1915 que consiste en la sistematización de *las fases de desarrollo de la organización sexual*¹⁰⁵. Esto nos indica como se vuelve inevitable que, si el aparato psíquico contempla a la *sexualidad* como constitutiva de lo humano, la misma intervendrá desde el principio (*fase oral*) e irá padeciendo vicisitudes (*fase anal y complejo de edipo*).

4.2.2.2. La *pulsión* en la metapsicología (1914-1915)

Sabemos bien que la importancia de la metapsicología dentro del psicoanálisis. Es imperativo recurrir a esta por dos motivos: el primero obedece a la mencionada reformulación de la teoría pulsional de 1905. Freud, establece una serie de modificaciones en *Introducción al narcisismo* (1914b) que impactarán significativamente sobre todas las demás teorías psicoanalíticas. El segundo motivo por el cual es importante retomarla se debe a lo mencionado sobre las precisiones del concepto de *pulsión*. En *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915a), Freud precisará ciertos aspectos sobre la *pulsión* que se volverán fundamentales para comprender la dinámica de ciertos procesos psíquicos. De los mencionados trabajos surgen las ideas que Freud agregase en su momento a los *Tres ensayos de teoría sexual*. Desarrollaré la segunda teoría pulsional (4.2.1.2.1) y las precisiones sobre la *pulsión* en general en ésta (4.2.1.2.2).

4.2.2.2.1. Segunda teoría pulsional: *Introducción al narcisismo* (1914b)

Con este trabajo Freud inicia el viraje de su metapsicología de la *pulsión* introduciendo la distinción entre *pulsiones narcisistas* y *objetales* dentro de las ya conocidas *pulsiones libidinales* de 1905. Caracterizaré al *narcisismo* tal como Freud lo define (4.2.2.2.1.1), especificaré con precisión en qué consiste la segunda teoría pulsional (4.2.2.2.1.2), distinguiré al *narcisismo primario* del *narcisismo secundario* (4.2.2.2.1.3), recalaré en la *teoría del plasma germinal* de Weismann (4.2.2.2.1.4), y visitaré las ideas de Freud sobre el *narcisismo* en la vida amorosa (4.2.2.2.1.5).

4.2.2.2.1.1. Definición del *narcisismo*

Freud inicia su trabajo de 1914 definiendo el *narcisismo* de la siguiente manera:

"(...) aquella conducta por la cual un individuo da a su *cuerpo propio* (*eigenen Leib*) un trato parecido al que daría al cuerpo de un *objeto sexual* (*Sexualobjekts*)"¹⁰⁶.

Aunque esta definición fue introducida para dar cuenta de las perversiones, Freud precisa que el *narcisismo*, tal como él lo considera, también cumple una función necesaria en el desarrollo normal de todo ser humano. El *narcisismo* es el "(...) complemento libidinoso del egoísmo inherente a la *pulsión de autoconservación* (*Selbsterhaltungstriebes*), de la que justificadamente se atribuye una dosis-a todo ser vivo"¹⁰⁷. De este modo, Freud amplía el radio de intervención del término *narcisismo*, imprimiéndole un sentido más allá de la psicopatología.

4.2.2.2.1.2. Segunda teoría de la *pulsión*

A partir de esta definición, Freud salta abruptamente a la explicación de ciertos fenómenos psicóticos tales como las parafrenias y los delirios de grandeza. Utilizará la hipótesis de la existencia de cierta *libido*

narcisista para explicar dichos fenómenos psicóticos. Los fenómenos psicóticos se diferenciarán de los neuróticos por la intervención de mecanismos diferentes: en la neurosis se da la denominada *introversión de la libido* (replegamiento de la libido de objeto a ciertas representaciones de la fantasía), mientras que en las psicosis interviene el *narcisismo* (la libido tomando al yo como objeto de amor). Esta diferenciación hecha por el mismo Freud en *Introducción al narcisismo* es, además, un intento por diferenciarse de las teorías jungianas sobre las psicosis y la naturaleza del aparato psíquico. En las psicosis el yo es el objeto investido por la *libido narcisista* a diferencia de las representaciones en las neurosis¹⁰⁸.

4.2.2.2.1.3. Narcisismo primario y narcisismo secundario

Pero aquí intervienen dos usos del mismo término *narcisismo*: uno que interviene como fase normal del desarrollo y el otro que funciona como hipótesis explicativa de ciertos fenómenos patológicos. Freud dirá que, en todo caso existe un *narcisismo primario* (como etapa necesaria en la constitución del aparato psíquico), y un *narcisismo secundario* (donde intervendrían variables psicopatológicas y a partir del cual se explicarían ciertos fenómenos psicóticos). Así se explica constitución del aparato psíquico, ubicación de fijaciones para la predisposición de procesos patológicos y referencias de los mecanismos defensivos en los procesos patológicos. De esta manera explica el *narcisismo primario*:

"(...) nos formamos así la *imagen (Vorstellung)* de una originaria *investidura libidinal del yo (Libidobesetzung des Ichs)*, cedida después a los objetos; empero, considerada en su fondo, ella persiste, y es a las *investiduras de objeto (Objektbesetzung)* como el cuerpo de una ameba a los pseudópodos que emite"¹⁰⁹.

Para Freud hay un primer momento psicogenético en que toda la energía psíquica se halla reunida. Esta adquiere diferenciaciones de acuerdo al desarrollo del aparato psíquico:

"En definitiva concluimos, respecto de la diferenciación de las *energías psíquicas* (*psychischen Energien*), que al comienzo están juntas en el estado del *narcisismo* (*Narzißmus*) y son indiscernibles para nuestro análisis grueso, y sólo con la *investidura de objeto* (*Objektbesetzung*) se vuelve posible diferenciar una *energía sexual* (*Sexualenergie*), la *libido* (*Libido*), de una *energía de las pulsiones yoicas* (*Ichtriebe*)"¹¹⁰.

Esta dinámica describe el *narcisismo* como etapa evolutiva necesaria para la constitución del aparato psíquico: de esto se trata el *narcisismo primario*. El *narcisismo secundario* se caracterizará por la vuelta de la *libido de objeto* hacia el propio yo; en ese paso la *libido objetal* se vuelve narcisista, cuando el objeto pasa a ser el propio yo. Esta segunda teoría libidinal le permitirá comprender los fenómenos psicóticos con una riqueza mayor, al mismo tiempo que le permitirá situar las diferencias con las neurosis de transferencia y especificar la psicogénesis del aparato psíquico.

4.2.2.2.1.4. Teoría del plasma germinal de Weismann

En su esfuerzo por justificar la validez de sus teorías pulsionales, Freud propone varios argumentos para explicar la necesidad de las mismas. El primer argumento es teórico y consiste en postular la necesidad de que la energía psíquica no puede ser única e indiferente¹¹¹. En segundo lugar –aunque Freud diga que lo es en primer lugar–, responde al argumento de *Tres ensayos de teoría sexual* en donde dice que la distinción entre *libido* y *pulsiones de autoconservación* sigue a la distinción popular entre *hambre* y *amor* (*Hunger und Liebe*)¹¹². También Freud advierte que no debe dejarse de lado que las pulsiones se fundan en un sustrato materialista: *las pulsiones existen en tanto y en cuanto hay un cuerpo*. Las *pulsiones* se asientan en un *sustrato orgánico* (*organischer Träger*)¹¹³; se reivindica aquí la importancia del concepto de *apuntalamiento* o *apoyo*.

Pero lo que aquí nos interesa es la mención que Freud hace de las consideraciones biológicas que abogan a favor del dualismo pulsional: la *teoría del plasma germinal* de Weismann¹¹⁴. Se transcribe lo que Freud entiende por la misma:

"El individuo lleva una *existencia doble (Doppelexistenz)*: en cuanto fin para sí mismo y eslabón dentro de una cadena de la cual es tributario contra su *voluntad (Willen)* o, al menos, sin que medie esta. Él tiene a la *sexualidad (Sexualität)* por uno de sus propósitos, mientras que otra consideración lo muestra como mero apéndice de su *plasma germinal (Keimplasma)*, a cuya disposición pone sus fuerzas a cambio de un premio de placer; es el portador mortal (*sterbliche*) de una sustancia –quizás- *inmortal (unsterblichen)*, como un mayorazgo no es sino el derechohabiente temporario de una institución que lo sobrevive. La separación de las pulsiones sexuales respecto de las yoicas no haría sino reflejar esta *función doble del individuo (doppete Funktion des Individuums)*"¹¹⁵.

El lugar que Freud le da a este párrafo en su trabajo sobre el *narcisismo* es secundario. A Freud le interesa recolectar ciertos datos que avalen su punto de vista sobre la dualidad pulsional; de hecho, los presentes argumentos fortalecen más las tesis de 1905 que proponen la dualidad de *pulsiones de autoconservación y libidinales*, que el presente refinamiento de la dualidad de la *libido* en *yoica* y *objetal*. Sin embargo, este fortalecimiento que la teoría pulsional toma de Weismann no resulta ingenuo ya que nos lleva directamente a Schopenhauer: el individuo como fenómeno y nómeno. No sabemos hasta qué punto Freud manejaba la información sobre Schopenhauer, aunque sabemos que el mismo año que Freud publicó *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* (1914a); también es el año en que publica el ensayo sobre el *narcisismo*¹¹⁶.

Sin quererlo, Freud adhiere a teorías que portan en el núcleo de su germen las ideas más fundamentales de Schopenhauer; y las utiliza para avalar su propia concepción sobre la *sexualidad*, el hombre y de la psicopatología. Volveremos sobre este punto en el apartado sobre similitudes y diferencias entre Schopenhauer y Freud (4.3).

4.2.2.2.1.5. El *narcisismo* en la vida amorosa

Para comprender el fenómeno del *narcisismo*, Freud estudia las enfermedades orgánicas, puntualmente en la hipocondría y en la vida amorosa¹¹⁷. Estudiaremos esta última cuestión a raíz de la importancia que

para él tenía el *narcisismo* en la dinámica psicológica de la vida amoroso y la elección de objetos sexuales. La primera tesis que Freud presenta consiste en que:

"(...) reparamos primero en que el niño (y el adolescente) elige sus objetos sexuales tomándolos de sus vivencias de satisfacción (*Befriedigungserlebnissen*). Las primeras satisfacciones sexuales autoeróticas (*autoerotischen sexuellen Befriedigungen*) son vivenciadas a remolque de funciones vitales que sirven a la *autoconservación* (*Selbsterhaltung*)"¹¹⁸.

Freud destaca aquí la importancia de la función de *apuntalamiento* para trasladarla, de la teoría de las pulsiones, a las relaciones amorosas: las personas encargadas de la nutrición, el cuidado y la protección del niño devienen los primeros objetos sexuales: ante todo son la madre o el sustituto. A este tipo y fuente de elección de objeto la denomina *de tipo anaclítico* o elección por *apuntalamiento* (*Anlehnung*)¹¹⁹. Freud sostiene que junto a este tipo de elección de objeto, se le agrega otro tipo, la elección de tipo *narcisista*: esta es la novedad en su trabajo. En principio le adjudica esta diferencia a la psicopatología: los perversos y homosexuales habrían experimentado alguna perturbación en el desarrollo libidinal y esto los llevaría a elegir su posterior objeto de amor, según su propia persona y no según el modelo de la madre¹²⁰. Sin embargo, el mismo Freud en el párrafo siguiente, barre con la presuposición de que las elecciones de tipo *narcisista* se deban a perturbaciones en el desarrollo libidinal. Corrige este argumento postulando:

"(...) todo ser humano tiene abiertos frente a sí ambos caminos para la elección de objeto¹²¹, pudiendo preferir uno u otro. Decimos que tiene dos objetos sexuales originarios; él mismo y la mujer que lo crió, y suponemos entonces en todo ser humano el *narcisismo primario* (*primären Narzißmus*) que, eventualmente, puede expresarse de manera dominante en su elección de objeto"¹²².

De esta manera, no niega que los perversos y homosexuales hayan padecido perturbaciones en su desarrollo libidinal, lo que agrega y

enriquece su psicoanálisis es que la elección de objeto narcisista puede ser también un camino que lleve a la normalidad.

Luego pasa a describir cómo se da la dinámica de elección de objeto en los hombres y en las mujeres. En el hombre es más característico el amor de objeto según el *tipo de apuntalamiento (Anlehnungstypus)*¹²³. Para la mujer el camino es diferente: a raíz del desarrollo puberal, "parece sobrevenirle un acrecentamiento del narcisismo originario; ese aumento es desfavorable a la constitución de un objeto de amor en toda la regla, dotado de sobre estimación sexual"¹²⁴. A continuación, expone una teoría muy particular que resulta más un prejuicio propio que una articulación lógica de sus argumentos. Si parecía materia de discusión el punto de partida propuesto para pensar la sexualidad femenina (ya que parte de la pubertad y no de la infancia), lo que sigue a continuación es más forzado aún:

"(...) en particular, cuando el desarrollo la hace hermosa, se establece en ella una complacencia consigo misma que la resarce de la atrofia que la sociedad le impone en materia de elección de objeto sexual"¹²⁵.

Si esto no era suficientemente escandaloso, ¿qué se puede decir de lo que sigue a continuación?

"Tales mujeres sólo se aman, en rigor, a sí mismas, con intensidad pareja a la del hombre que las ama. Su necesidad no se sacia amando, sino siendo amadas, y se preñan del hombre que les colma esa necesidad"¹²⁶.

Lo último que agrega a la dinámica psíquica de la mujer es la posibilidad de lograr el amor de objeto por intermedio de un hijo:

"Aún para las mujeres narcisistas, las que permanecen frías hacia el hombre, hay un camino que lleva al pleno amor de objeto. En el hijo que dan a luz se les enfrenta una parte de su cuerpo propio como un objeto extraño al que ahora pueden brindar, desde el narcisismo, el pleno amor de objeto"¹²⁷.

No está mal que Freud describa la existencia de mujeres que se caractericen por tener esta psicología, lo que resulta cuestionable del argumento es su descripción sobre la dinámica psicológica de la mujer. Esta

tremenda inducción dificulta la intelección de la *sexualidad femenina* ya que parece ser más un *descargo* que una explicación.

La primera objeción que podríamos plantearle a Freud consiste en la pregunta por la *sexualidad infantil* de la mujer: ¿por qué parte Freud de la pubertad? La segunda es, ¿por qué Freud se sustenta en argumentos débiles para justificar su análisis? Me refiero aquí al hincapié que hace sobre la belleza de la mujer, ¿qué pasaría con las mujeres feas? ¿Acaso sus vicisitudes psicológicas serían tan diferentes a las de las bellas? Por último, ¿por qué Freud no da lugar a otro tipo de psicogénesis de carácter en la mujer? No es mi objetivo elucidar estos interrogantes. De todos modos, con el desarrollo de sus teorías sobre *complejo el edipo* en el varón y en la mujer, Freud establecerá con mayor claridad y consistencia su óptica sobre este asunto.

Lo más rescatable de este apartado es la tabla de fórmulas de elección de objeto que incluye las *elecciones narcisistas* y las *elecciones por apuntalamiento o anaclíticas*:

1. Según el tipo narcisista:
 - a. A lo que uno mismo es (a sí mismo),
 - b. A lo que uno mismo fue,
 - c. A lo que uno querría ser, y,
 - d. A la persona que fue una parte del sí mismo propio.
2. Según el tipo del apuntalamiento:
 - a. A la mujer nutricia, y,
 - b. Al hombre protector.

Esta tabla presenta un panorama que agotaría las diferentes posibilidades de establecer relaciones amorosas, posee la virtud de permitir pensar fácilmente diversas vicisitudes psicodinámicas de la elección de objeto de amor tanto en la mujer como en el hombre, posee la limitación de que, en caso de ser mal utilizada, se caiga en un encasillamiento.

4.2.2.2.2. Precisiones en torno a la *pulsión*: *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915a)

El título de este trabajo indica el doble propósito del mismo: precisar la conceptualización del término *pulsión* de acuerdo a los cambios que Freud hizo de acuerdo a los cambios teóricos desde 1905, definiendo una diversas formulaciones sobre dinámicas psicológicas que concibió (destinos de pulsión). Lo que se presenta como *destinos de pulsión*, también podrían ser presentados como mecanismos psíquicos. Sin embargo, Freud opta por jerarquizar la dinámica energética y cómo la misma se da según la concepción teórica del momento (marcadamente biopsicológica). A las caracterizaciones efectuadas en los agregados a *Tres ensayos de teoría sexual*¹²⁸ hay que agregar otras precisiones que Freud hace en el presente trabajo: los componentes de la pulsión (4.2.1.2.2.1) y los destinos de la pulsión (4.2.1.2.2.2).

4.2.2.2.2.1. Los componentes de la *pulsión*

Para caracterizar de un modo más preciso, Freud define a los siguientes componentes de la *pulsión*: *esfuerzo* (*Drang*), *meta* (*Ziel*), *objeto* (*Objekt*) y *fuentes* (*Quelle*) de *pulsión*. La *fuentes* y el *objeto* habían sido trabajados ampliamente en los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905). Sin embargo, lo que Freud hace aquí es sistematizar los componentes de modo tal que la caracterización de la *pulsión* quede debidamente configurada. Transcribimos las definiciones que da de estos cuatro componentes:

"Por *esfuerzo de una pulsión* (*Drange eines Triebes*), se entiende su factor motor, la suma de fuerza o medida de la exigencia de trabajo que ella representa. Ese carácter esforzante es una propiedad universal de las pulsiones, y aún su esencia misma"¹²⁹.

"Por *meta* (*Ziel*) de una pulsión es en todos los casos la satisfacción que sólo puede alcanzarse cancelando el estado de estimulación en la fuente de la pulsión"¹³⁰.

"El *objeto* (*Object*) de la pulsiones aquello en o por lo cual se puede alcanzar su meta. Es lo más variable de la pulsión"¹³¹.

"Por *fente* (*Quelle*) de la pulsión se entiende aquel proceso somático, interior a un órgano o a una parte del cuerpo, cuyo estímulo es representado en la vida anímica por la pulsión"¹³².

Esta sistematización de la *pulsión*, le permitirá precisar las respectivas dinámicas de los diferentes procesos mentales tal como lo explicita en los capítulos finales de *Lo inconsciente* (1915c).

4.2.2.2.2. Los destinos de la *pulsión*

Los *destinos de pulsión* son: *trastorno hacia lo contrario* (*Die Verkehrung ins Gegenteil*), *la vuelta hacia la persona propia* (*Die Wendung gegen die eigene Person*), *la represión* (*Die Verdrängung*) y *la sublimación* (*Die Sublimierung*)¹³³. Freud define cada uno de estos a excepción de la *sublimación* (término que, supuestamente, tenía destinado a un artículo metapsicológico que nunca llegó a ser publicado¹³⁴). La importancia de estos *destinos de pulsión* apunta a la importancia que los mismos poseen en su condición de mecanismos psicológicos. Aunque esto parezca una mención con poco sentido debemos recorrer las páginas de este trabajo metapsicológico para advertir la complejidad que implican estas construcciones. Estos *destinos de pulsión* o *mecanismos psíquicos*, dan cuenta de los modos en que puede llegar a funcionar el aparato psíquico casi en su totalidad¹³⁵. Aunque no logra agotar las fórmulas de funcionamiento del psiquismo, el panorama que Freud nos presenta sobre estos mecanismos es suficientemente abarcador.

Lo que Freud hace aquí es articular la mecánica con la *sexualidad*, por eso en cada explicación encontramos cómo se combinan procesos mecánicos que siguen la lógica de variables sexuales. Lo que corrobora esta observación es lo que expone más adelante en el mismo ensayo: nos encontramos con una sistematización de lo que acabo de llamar

variables, que él prefiere denominar "*polaridades que gobiernan la vida anímica*"¹³⁶. Véase el cuadro II.4.4:

Cuadro II.4.4

Polaridades que gobiernan la vida anímica en Freud (1915)

Sujeto (yo) – Objeto (mundo exterior)	Subjekt (Ich) – Objekt (Außenwelt)
Placer – Displacer	Lust – Unlust
Activo – Pasivo ¹³⁷	Aktiv - Passiv ¹³⁸

Sobre la base del *principio del placer/displacer* y el *principio de realidad*, sumando estas *polaridades* y teniendo en cuenta los *componentes de la pulsión* (*esfuerzo, meta, objeto y fuente*), los *destinos de pulsión* o *mecanismos psicológicos* que Freud describe son un punto de llegada.

4.2.2.3. Más allá del principio del placer (1920a)

Llegamos a la tercera teoría pulsional, la que Freud presenta en *Más allá del principio del placer* (1920a). El rol que Freud le da aquí a la *sexualidad* no padece modificaciones sustantivas en lo atinente a su caracterización esencial que vino realizando hasta el momento aunque sufre una alteración en función del nuevo modo en que Freud postula el funcionamiento general del aparato psíquico. Si hasta aquí el regulador esencial de la vida psíquica era el *principio del placer*, ahora el fundamento será compartido entre las *pulsiones de vida y de muerte* de acuerdo al predominio del *principio del placer* o el *principio de nirvana*.

Retomando el objetivo de la tesis cabe refrescar ciertos datos:

1. El presente escrito surge con inmediata posterioridad a la carta de agosto de 1919 en la que Freud confiesa leer a Schopenhauer por primera vez. 2. El impacto de la lectura de Schopenhauer sobre Freud, señalado por el segundo en una parte del texto en donde queda en claro la importancia que Freud la

asignaba a la filosofía de Schopenhauer¹³⁹. 3. Cómo Freud es influido por el filósofo, puntualmente la importancia que aquí juega el término *nirvana*¹⁴⁰.

4.2.2.3.1. El nuevo dualismo pulsional

Había señalado que en *Más allá del principio del placer*, el rol de la *sexualidad* en la nueva teoría pulsional no introducía modificaciones en lo relativo a la *sexualidad* en sí, sino que modifica las condiciones en que ésta se juega: la segunda teoría pulsional queda subsumida bajo las *pulsiones de vida* (*Eros*). El agregado de la *pulsión de muerte* permite explicar ciertos fenómenos en los que se da la *compulsión a la repetición*; esta *compulsión a la repetición* llevará a Freud a buscar un fundamento diferente al de las *pulsiones de vida*.

Parte de la vida onírica de las neurosis traumáticas¹⁴¹ y de ciertas vicisitudes del juego infantil¹⁴²; resaltando que las teorías pulsionales anteriores son insuficientes para dar cuenta de estos fenómenos. Introduce a la *pulsión de muerte* (*Tánatos*) oponiéndola a la *pulsión de vida* (*Eros*), esta teoría pulsional le permite sostener la polaridad pulsional que sostiene el conflicto de la vida psíquica. Las *pulsiones de vida* y las *pulsiones de muerte* se reparten el territorio de la vida psíquica haciendo luchar tendencias unificadoras y agresivas cuya combinación es la consistencia de la dinámica subjetiva misma.

Una particular dificultad que encontramos una y otra vez en relación con las definiciones de *pulsión de vida* y *pulsión de muerte* es lo atinente a una conceptualización precisa de ambas. Aquí mismo hemos definido a la *pulsión de vida* como un grupo de pulsiones heterogéneas (sexuales y de autoconservación) que se oponen a otro grupo de pulsiones radicalmente diferentes a las del primer grupo. Sin embargo, una y otra vez hallamos numerosas dificultades de clarificación sobre la consistencia de ambos grupos de *pulsiones*. Si bien las *pulsiones de vida* son relativamente fáciles de reconocer, ya que a ellas corresponden las expresiones positivas de la vida psíquica, las *pulsiones de muerte* son más difíciles de asir dado su carácter *mudo*. Esta dificultad se debe a que la dualidad pulsional se

sostiene, no desde la consistencia del impulso, sino desde el funcionamiento del aparato psíquico: a partir de la diferencia de los principios reguladores del aparato psíquico entendemos la dualidad pulsional y no a la inversa. Es por eso que el trabajo se denomina *Más allá del principio del placer*, porque de lo que se trata, no es tanto de ubicar hipótesis *ad hoc* que permitan dar cuenta de manifestaciones clínicas, sino de dar cuenta de los fenómenos desde los cimientos de la teoría misma; de allí se desprende que la postulación de una nueva teoría de las pulsiones implique un viraje fundamental. Lo que está en cuestión son los principios reguladores del aparato psíquico, y es allí en donde radica la verdadera importancia del dualismo pulsional.

Con respecto a la definición y/o constitución de las *pulsiones de vida*, no nos queda otra opción que recapitular los escritos anteriores sobre el tema. En los citados textos y en las características y variables ya descriptas se agota el tema de la *pulsión de vida* en Freud. Pero el caso de la *pulsión de muerte* y la tendencia a la descarga total de energía por medio de la misma (aunque este postulado sea discutible por entero), es un asunto más complejo. No entraremos en una discusión epistemológica sobre la consistencia conceptual de la *pulsión de muerte* y su función ya que el presente apartado busca ilustrar las ideas de Freud sobre la *sexualidad*. Que resulte suficiente comentar que las características de la *pulsión de muerte* no vienen al caso más que en relación al *principio de nirvana* (o *principio de inercia*).

4.2.2.3.2. El principio del placer y el principio de nirvana

Entonces, el dato esencial para comprender el conflicto pulsional es el fundamento de ambas pulsiones. Freud se refiere al funcionamiento de ambas pulsiones en los dos principios de funcionamiento¹⁴³: la *pulsión de vida* sigue la lógica del *principio del placer / displacer*¹⁴⁴, la *pulsión de muerte* sigue la lógica del *principio de nirvana*. Freud no modifica el funcionamiento del *principio del placer/displacer* en absoluto, lo mantiene tal cual fue expuesto en *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico* (1911b). En cambio, el *principio de nirvana*, es

una novedad sustancial para la teoría de las pulsiones. El *principio de nirvana* es la reedición del *principio de inercia* tal como es presentado en el *Proyecto de Psicología para neurólogos* (1895b). Veinticinco años antes de *Más allá del principio del placer*, encontramos el *principio de nirvana* como *principio de inercia*:

"Es el principio de inercia neuronal; enuncia que las neuronas procuran aliviarse de la cantidad [...] el principio de inercia explica en primer lugar la bi-escisión arquitectónica [de las neuronas] en motoras y sensibles"¹⁴⁵.

"El sistema de neuronas está forzado a resignar la originaria tendencia a la inercia, es decir al nivel cero"¹⁴⁶.

El *principio de nirvana* preexistía a *Más allá del principio del placer*. La idea de Freud consiste en introducir un principio lógicamente preexistente al *principio del placer* pero que ha sido sustituido por éste. De esta manera, puede conservar sus teorías que dan cuenta de lo observable, pero le agrega un fundamento preexistente al *principio del placer* que conserva sus características aunque amoldadas a este último. Si el *principio de nirvana* o *inercia* tiende a la descarga absoluta de energía, el *principio del placer* modificará esta tendencia inicial buscando una descarga de energía que elimine la tensión pero que al mismo tiempo mantenga vivo al aparato con la menor tensión energética posible: el objetivo del *principio del placer* es liberar al aparato de tensiones innecesarias. De este modo, conserva del *principio de nirvana* su tendencia a la descarga, pero al mismo tiempo se diferencia del *principio de nirvana* ya que no tiende a la descarga absoluta de energía.

Este es el contexto pulsional en el que Freud concebirá la *sexualidad* hasta su muerte.

4.2.2.3.3. Nuevos comentarios sobre la teoría del plasma germinal de Weismann

Freud vuelve a incluir a Weismann en sus comentarios metapsicológicos, esta vez no para estar de acuerdo, sino para diferir. Vuelve a exponer aquella idea de Weismann:

"A este investigador se le debe la diferenciación de la sustancia viva en una mitad mortal y una inmortal. La mortal es el cuerpo en sentido estricto, el soma; sólo ella está sujeta a muerte natural. Pero la células germinales son *potentia* inmortales"¹⁴⁷.

Vuelve a resaltar la similitud entre la teoría de Weismann y las ideas psicoanalíticas, desarrolladas "por caminos tan diferentes"^{148, 149}. Al respecto de estas ideas sobre la sexualidad, Freud no encuentra objeciones. Pero con relación a las ideas relativas a la muerte, Freud critica la teoría de Weismann dado que halla en ésta una objeción: la teoría del plasma germinal es sólo aplicable a organismos pluricelulares, no a organismos unicelulares donde plasma germinal y soma coinciden. La crítica de Freud consiste en que los organismos unicelulares son la refutación de la teoría misma. A diferencia de Weismann no hace la distinción en la materia, sino que hace una distinción funcional: la dicotomía *pulsión de vida* y *pulsión de muerte* no se sustenta en la materia, se sustenta en principios de regulación; los *principios de nirvana* y *placer* regulan el funcionamiento de la materia. Más allá de las poderosas similitudes epistemológicas, las teorías schopenhauerianas de la *sexualidad* y la muerte difieren de las posturas teóricas de Freud y Weismann: para Schopenhauer la inmortalidad no radica en la materia (Weismann), o en un *principio de regulación* de la vida psíquica (Freud); radica en la *voluntad de vivir*.

4.2.2.4. Conclusiones de las teorías pulsionales

Hemos visto y caracterizado a la *pulsión* en las diferentes conceptualizaciones que Freud hizo a lo largo de su vida. Rescatamos que la *pulsión* es un constructo teórico que le ha permitido a Freud dar cuenta de la actividad del aparato psíquico. Resulta claro, sobre todo a partir de *Más allá del principio del placer*, cómo la *pulsión* es al psicoanálisis lo que la neurona es a la neurología. Por las características mismas del psicoanálisis y la epistemología tan peculiar del mismo, la *pulsión* posee un estatuto biopsicológico que no es enteramente biológico ni puramente psicológico, la

pulsión es un híbrido *sui generis*; un concepto acuñado a medida del psicoanálisis. Al respecto, consúltese el cuadro II.4.5.

Cuadro II.4.5

El dualismo pulsional a lo largo de la obra de Freud

	1905	1914	1920
Dualismo	Pulsiones sexuales y de autoconservación	Pulsiones sexuales y de autoconservación	Pulsiones de vida y de muerte
Modificación	Se acuña el término para dar cuenta de la sexualidad humana	Dentro de las pulsiones sexuales se introduce un dualismo: las pulsiones narcisistas y las de objeto	Cambia el marco general: todas las pulsiones anteriores se subsumen dentro de las pulsiones de vida, que se oponen a la pulsión de muerte.

Pero si bien la *pulsión* ocupa un lugar central en lo que la *sexualidad* implica para Freud, este término no agota el tema. La *pulsión* se articula a otras teorías que constituyen en su entramado el asunto de la *sexualidad* en Freud, sobresale entre estas el *complejo de edipo* aunque también existen otras teorías que podrían ser consideradas "menores". Estas teorías menores, no por poseer menos espacio son menos importantes: me refiero a las ideas freudianas sobre la *bisexualidad* y las *protofantasías*.

4.2.3. El complejo de edipo

El concepto de *complejo de edipo* (*Ödipuskomplex*) atraviesa las ideas freudianas sobre la *sexualidad* de manera fundamental a lo largo de toda su obra. De modo similar a lo sucedido con los conceptos *bisexualidad* y *fantasía*, el término *complejo de edipo* carece también de un trabajo dedicado a su desarrollo y explicación sistemática. Se pueden encontrar dispersas varias menciones en diferentes pasajes de la obra de Freud. Recién a partir de 1915 (en la tercera edición de los *Tres ensayos de teoría sexual*), Freud

comenzará a darle progresivamente mayor espacio y dedicación al desarrollo de este término y los procesos psíquicos implicados en el mismo.

Posteriormente a la publicación de *El yo y el ello* (1923b), Freud escribe una serie de trabajos sobre la postulación de la *fase fálica* de desarrollo psicosexual: *La organización sexual infantil* (1923c), *El sepultamiento del complejo de edipo* (1924b) y las diferencias entre la sexualidad masculina y femenina en su trabajo *Algunas consecuencias psíquicas en la diferencia anatómica entre sexos* (1925c). El hecho de que Freud hubiese concluido el desarrollo de los pilares fundamentales de sus teorías psicoanalíticas -me refiero a las teorías pulsionales con *Más allá del principio del placer* (1920a) y la segunda tópica del aparato psíquico en *El yo y el ello* (1923b)-, fue lo que le permitió refinar muchos y variados aspectos teóricos referentes a la *sexualidad* y las vicisitudes de la misma. El *complejo de edipo* fue uno de los temas más trabajados por Freud en materia de *sexualidad* -sino el fundamental-, a partir de 1923 hasta su muerte en 1939.

4.2.3.1. Historia y desarrollo del término *complejo de edipo*

Si bien las menciones sobre las similitudes entre la tragedia de Sófocles y la *sexualidad infantil* fueron tema obligado de la correspondencia entre Freud y Fließ¹⁵⁰ -y también es mencionado en *La interpretación de los sueños*¹⁵¹-, será recién en 1910 el momento en que Freud comenzará a hablar de *complejo de edipo*¹⁵². Que Freud hubiese optado por el término *complejo* para dotar de sentido a las tendencias edípicas presentes en el ser humano, se lo debemos al intenso intercambio intelectual que existió entre Freud y Jung por aquellos años (1907-1912). En aquel entonces, el término *complejo* fue muy utilizado por ambos para referirse a diferentes grupos temáticos de representaciones.

Hacia 1909 Freud publicó el caso clínico del pequeño Hans. Allí encontramos descripta la dinámica edípica tal como ocurre en la infancia y como sería trabajada en la clínica. A este caso traído por el padre del pequeño Hans, Freud le aplica la lectura psicoanalítica. Por intermedio de

ésta logra cierto esclarecimiento en torno a la dinámica edípica aunque no se explaya aún sobre cuestiones teóricas sistemáticas del *complejo de edipo*. En una nota agregada en 1910 a la segunda edición de los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), realiza un extenso comentario sobre la *sexualidad infantil* en la que incluye una mención a lo ilustrativo de la condición del caso Hans¹⁵³.

El *complejo de edipo* es agregado en la tercera edición de 1915 de *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), interviniendo posteriormente a la *pulsión de saber*¹⁵⁴. La *pulsión de saber* consiste, "por una parte, a una manera sublimada de apoderamiento, y por la otra, trabaja con la energía de la pulsión de ver. Empero, sus vínculos con la vida pulsional tienen particular importancia"¹⁵⁵. Para Freud, esta *pulsión de saber* cae insospechadamente en forma precoz con inesperada intensidad, "sobre los problemas sexuales, y aún quizás es despertada por ellos"¹⁵⁶. Y allí introduce a la *pulsión de saber* en relación con el enigma de la esfinge: «¿De dónde vienen los niños?»¹⁵⁷. Esta *pulsión de saber* llevará al niño y a la niña a una realidad traumática: la diferencia de los sexos. Estos sexos consisten en: aquel que se caracteriza por la tenencia patente de un pene —cuestión que hace menos angustiante de entrada el asunto para el varón—, y por contrapartida aquel otro que se destaca por la ausencia de pene —cuestión que hace más angustiante la entrada al asunto para la mujer—:

"El supuesto de que todos los seres humanos poseen idéntico genital (masculino) es la primera de las asombrosas teorías sexuales infantiles, grávidas de consecuencias"¹⁵⁸.

Sin embargo, deberemos esperar hasta 1923 para comprender con mayor precisión cómo el *Complejo de Edipo* se articula con la *fase fálica*.

A raíz de su trabajo *El yo y el ello* (1923b), Freud establecerá en qué medida hay identificaciones que permiten esta dinámica edípica. Si el yo se constituye por identificaciones, las identificaciones edípicas serán aquellas que definirán la posición subjetiva del niño en relación a su identificación con el ideal de su sexo. Las identificaciones edípicas son secundarias y cumplen el rol de reforzamiento de las identificaciones primarias¹⁵⁹. De este modo,

"(...) la disposición triangular de las constelación del Edipo, y la bisexualidad constitucional del individuo"¹⁶⁰, complejizan el panorama de la constitución del aparato psíquico¹⁶¹.

En una serie de trabajos inmediatamente posteriores refinará el modo en que el *complejo de edipo* se articulará con la *fase fálica* –introducida como una "nueva" fase psicosexual del desarrollo–, ya que para Freud, "no hay un primado genital (*nicht ein Genitalprimat*), sino un primado del falo (*Primat des Phallus*)"¹⁶². Al año siguiente, escribirá un trabajo sobre *El sepultamiento del complejo de Edipo* (1924b) que especificará algunos puntos de *El yo y el ello* (1923b); específicamente aquellos que tratan sobre las diferencias entre el *complejo de edipo* de la niña y el del varón y lo atinente a las diferencias entre ambas dinámicas. Pero será a partir de 1925, en su trabajo *Algunas consecuencias psíquicas en la diferencia anatómica entre sexos* (1925c), que Freud puntualizará precisiones más agudas sobre la sexualidad femenina. Años más tarde, refinará aún más la dinámica del *complejo de edipo* en la feminidad¹⁶³.

4.2.3.2. Conclusiones sobre la sistematización del término de Complejo de Edipo

Si bien el *complejo de edipo* es un término muy importante en el edificio teórico-conceptual del psicoanálisis, tal como lo hemos visto Freud fue construyendo de a partes (1897-1932) sin destinarle un trabajo sistemático final –más allá de los citados trabajos de los años '30-. Nos contentamos con el rastreo hecho aquí.

En lo que respecta al nivel epistemológico del término, primero debemos decir que el concepto *Complejo de Edipo* es casi una teoría en sí más que un concepto. Es claro el nivel teórico (nivel epistemológico III) de las aseveraciones que Freud hace al respecto. Las observaciones empíricas que pudiesen ser rescatadas por un psicoanalista en una sesión, tales como las inclinaciones edípicas de un sujeto a su madre, padre, etc.; son producto de una interpretación que el mismo analista hace de acuerdo a una construcción

teórica muy elaborada. Dejamos de lado la discusión acerca de la veracidad de tales teorías.

4.2.4. Conclusiones sobre la *sexualidad* en Freud

Como hemos visto, el pensamiento de Freud sobre la *sexualidad* es muy complejo y sofisticado. Resumo aquí los tres grandes puntos de inflexión en su pensamiento sobre la sexualidad: 1. Desde los orígenes del psicoanálisis hasta 1905, momento en que Freud define ala pulsión en los *Tres ensayos de teoría sexual*. 2. Desde 1905 hasta 1923, período en el que Freud desarrolla su pensamiento sobre la *pulsión* hasta que se produce el viraje en el que comienza a cobrar mayor importancia el *complejo de edipo*. 3. Desde 1923 hasta 1939, etapa que se caracteriza por el pensamiento freudiano de las relaciones edípicas y la importancia de éstas en la estructuración del aparato psíquico y la psicopatología.

Cuadro II.4.6

Bisexualidad, pulsión y Complejo de Edipo en la obra de Freud

Período	Bisexualidad	Pulsión	Complejo de Edipo
Hasta 1905	Predomina en las consideraciones sobre la sexualidad	No existe	Es mencionado sin ser conceptualizado
1905-1923	Queda en un segundo plano. Freud centra su pensamiento sobre la sexualidad desde la pulsión	Es conceptualizado ocupando el centro de las teorías sobre la sexualidad	Es mencionado con mayor importancia, pero aún no ha sido conceptualizado
1923-1939	Continúa siendo importante aunque la sexualidad es considerada desde el Complejo de Edipo	Queda en un segundo plano. Freud centra su pensamiento sobre la sexualidad desde el Complejo de Edipo	Cobra un lugar protagónico en el pensamiento de Freud convirtiéndose en el eje de pensamiento de la sexualidad

En el curso de la evolución del pensamiento freudiano sobre la *sexualidad*, vemos cómo el psicoanálisis fue yendo de consideraciones biológicas y congénitas (*bisexualidad*), pasando a introducir elementos biopsicológicos (*pulsión*), hasta llegar a nociones enteramente psicológicas en donde es considerado el impacto de las relaciones interpersonales sobre el psiquismo individual (*complejo de edipo*). Es interesante que Freud, lejos de excluir sus sucesivos pensamientos sobre todos estos asuntos, siempre fue buscando el modo de articularlos, buscando el lugar en que mejor se adecuase cada uno de estos términos en el conjunto de sus teorías psicoanalíticas. Véase el cuadro II.4.6.

4.3. Identidades y diferencias

Este apartado será dividido en dos partes que contemplen respectivamente las similitudes (4.3.1) y diferencias (4.3.2) en los planteos sobre la *sexualidad* de Schopenhauer y Freud. Esta necesidad surge de las dificultades de exposición sistemática ya que un mismo término posee similitudes y diferencias con respecto de diversas cuestiones. Posteriormente, se cierra el capítulo con algunas consideraciones generales sobre el tema sexualidad (4.3.3).

4.3.1. Identidades

Vamos a establecer las similitudes en los planteos teóricos de Schopenhauer y Freud de acuerdo a lo trabajado en los apartados respectivos a la *sexualidad* en uno y otro (4.1 y 4.2). Para comenzar, vale mencionar que ambas teorías sobre la *sexualidad* ocupan un lugar central en sendos planteos (1.1)¹⁶⁴. Sin embargo, el hecho de que en el sistema de Schopenhauer la *sexualidad* sea el grado más inmediato de objetivación de la voluntad de vivir (1.2)¹⁶⁵, y que en Freud la misma sea un axioma que interviene en la explicación de la génesis y desarrollo del aparato psíquico (1.2)¹⁶⁶, radica en las diferentes concepciones teóricas de ambos: metafísica en el primero (1.1)¹⁶⁷, psicológica en el segundo (1.2)¹⁶⁸. En un nivel teórico, existe para ambos planteos un valor análogo fundamental sobre la *sexualidad*: en Schopenhauer es un supuesto *metafísico* (2)¹⁶⁹, mientras que en Freud su valor es *metapsicológico* (2)¹⁷⁰. Mientras que Schopenhauer postula la doble existencia del individuo (el *instinto sexual* del individuo es la *voluntad de la especie*) (3)¹⁷¹, Freud inserta la teoría del plasma germinal de Weismann para ilustrar la doble finalidad de la *conciencia* y del *inconsciente* (3)¹⁷².

Tanto para Freud como para Schopenhauer existen términos intermedios (generalizaciones empíricas), entre la *sexualidad* y las conductas efectivas de los sujetos; en Schopenhauer estos términos son los que corresponden al nivel de la *objetivación de la voluntad* de las *ideas*, en este nivel encontramos los términos *genio de la especie* o *voluntad de la especie*,

términos que permiten justificar teóricamente el nivel que ordena las coordenadas de la *sexualidad* concretas en el individuo pero que no corresponden al nivel del individuo (4)¹⁷³; el término *narcisismo* en Freud cumple una función similar: es una fase del desarrollo psicosexual necesaria en la constitución del aparato psíquico que determina el carácter del individuo (4)¹⁷⁴.

Cuadro II.4.7

Similitudes en la concepción de sexualidad en Schopenhauer y Freud

Schopenhauer	Similitudes	Freud
1.1. La sexualidad es el modo más inmediato de objetivación de la voluntad: cumple el rol de afirmar la voluntad de vivir.	1.1 La gran importancia de la sexualidad en cada sistema es similar.	1.1. La sexualidad es axiomática: es fundamental para explicar las vicisitudes del aparato psíquico.
1.2. Concepción metafísica: la sexualidad es el primer grado de objetivación de la vida.	1.2. El rol que cumple en un sistema y otro es diferente. En gran parte esto se debe a las diferentes concepciones teóricas.	1.2. Concepción psicológica (metapsicológica): es un axioma interviene en la explicación de la génesis y desarrollo del aparato psíquico.
2. Concepto metafísico fundamental.	2. La importancia del nivel teórico que se le otorga es similar.	2. Concepto metapsicológico fundamental.
3. Doble existencia del individuo.	3. Teorías biológicas de la sexualidad similares.	3. Teoría del plasma germinal de Weismann.
4. Voluntad de la especie como determinante del instinto sexual.	4. Términos que funcionan según generalizaciones empíricas (afirmaciones tipo II).	4. Narcisismo como fase constitutiva del aparato psíquico en el desarrollo psicosexual.
5. Conjunción de consideraciones que determinan la elección del objeto sexual: absolutas y relativas.	5. En ambos planteos hay diversas variables que intervienen en las elecciones personales de objeto sexual.	5. Elección de objeto: narcisista y anaclítica.
6. Es voluntad (cosa en sí) y representación (fenómeno).	6. La doble existencia es similar.	6. Es consciente e inconsciente.

Dependiendo de las funciones que ejercen la *voluntad de la especie* en Schopenhauer y el *narcisismo* en Freud, existen: *cualidades*

absolutas y relativas que intervienen en la elección de objeto sexual en Schopenhauer (5)¹⁷⁵; y, correspondientemente, estilos de elección de objeto sexual en Freud: según el *tipo narcisista* y el *tipo de apuntalamiento* (5)¹⁷⁶. La mencionada doble existencia mencionada, si bien se da en los hombres, posee connotaciones similares, connotaciones sobre la condición de la existencia y lo que puede ser conocido por el hombre: en Schopenhauer el hombre se divide en *voluntad* y *representación* (6)¹⁷⁷, mientras que en Freud en *inconsciente* y *conciencia* (6)¹⁷⁸. Consúltese el cuadro II.4.7.

4.3.2. Diferencias

Las diferencias más importantes que se presentan en torno de ambos sistemas se vinculan al modo en que juega específicamente el rol de la *sexualidad* en cada uno de ellos. Esto tiene que ver con la diferencia de pretensiones de sendos sistemas: si bien el rol de la *sexualidad* tanto en Schopenhauer como en Freud ocupa un lugar axiomático, existen diferencias muy importantes en torno al contenido y caracterización de la misma: para Schopenhauer la *sexualidad* es una característica esencial de la *voluntad de vivir* y responde a la *objetivación inmediata* de la esencia del mundo, la *vida* (7.1)¹⁷⁹, y es lo que permite que en el plano de la materia la *voluntad de vivir* se afirme (7.2)¹⁸⁰. En cambio, las *pulsiones sexuales*, lejos de ser la esencia del mundo, en Freud se constituyen por *apuntalamiento* en funciones biológicas (7.1)¹⁸¹, la *sexualidad* responde a lo que es la esencia del inconsciente y la vida psíquica del hombre (7.2)¹⁸².

Ambos autores poseen diversas concepciones del *instinto sexual* (8)¹⁸³ o de la *pulsión sexual* (8)¹⁸⁴, debido a que el *instinto* y *pulsión*, en uno y otro, se remiten a diferentes tipos de afirmaciones epistemológicas (9)¹⁸⁵: para Schopenhauer el *instinto sexual* (afirmación epistemológica empírica, nivel I), es la *objetivación del instinto de la especie* (afirmación epistemológica de generalización empírica, nivel II) y de la *voluntad de vivir* (afirmación epistemológica teórica, de nivel III) (8 y 9)¹⁸⁶; en cambio, para Freud el *instinto sexual* es *pulsión* (afirmación epistemológica III) y se constituye por apoyatura de funciones biológicas (8 y 9)¹⁸⁷. Véase el cuadro II.4.8.

Cuadro II.4.8

Diferencias en la concepción de sexualidad en Schopenhauer y Freud

Schopenhauer	Diferencias	Freud
7.1. La sexualidad es vida objetivada.	7. El rol de la sexualidad es similar en ambos planteos: es axomático.	7.1. Las pulsiones sexuales se conforman de acuerdo al apuntalamiento en la biología.
7.2. La sexualidad, como es la que permite que la voluntad de vivir se afirme.		7.2. La sexualidad es una parte de las pulsiones de vida. Es un fundamento parcial en la vida psíquica del hombre.
8. El instinto sexual es objetivación del instinto de la especie y de la voluntad de vivir.	8. Diferente concepción del instinto sexual.	8. El instinto sexual es pulsión y se constituye por apoyatura de funciones biológicas.
9. Afirmación epistemológica empírica (nivel I): es material.	9. Diferente nivel de afirmación epistemológica referida al instinto sexual.	9. Afirmación epistemológica teórica (nivel III): está en la cúspide de las abstracciones.
10. El instinto es sólo sexual porque es objetivación de la voluntad.	10. Diferente concepción del instinto.	10. Las pulsiones sexuales se encuentran dentro de las pulsiones de vida.

Otra diferencia consiste en que el *instinto sexual* para Schopenhauer es, exclusivamente, manifestación de la *voluntad de vivir* (10)¹⁸⁸; mientras que para Freud las *pulsiones sexuales* son un subgrupo dentro de las *pulsiones de vida* junto con las de *autoconservación* y las *narcisistas* (10)¹⁸⁹.

4.4. Conclusiones finales

En lo que respecta a la *sexualidad* en Schopenhauer y Freud, advertimos las dificultades planteadas para lograr configurar dentro de esta categoría los diferentes términos y conceptos que intervienen en uno y otro momento. En principio es importante resaltar que la *sexualidad* es un tema mayormente desarrollado por Freud que por Schopenhauer, aunque la importancia de la misma en las obras de ambos no es tan diferente. La divergencia entre Freud y Schopenhauer consiste, más que nada, en diferencias de acuerdo a cómo uno y otro configuraron sus teorías. Por su parte, Schopenhauer, a partir de los fundamentos de su sistema (1819), fue encontrando el espacio de articulación entre *voluntad de vivir* e *instinto sexual* en su *Metafísica del amor sexual* (1844). Schopenhauer ya poseía un planteo metafísico sistemático desde la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*, y una consideración más sistemática sobre la *sexualidad* sería cuestión de articular conceptualmente la base de los conceptos preexistentes, los agregados de 1844 no son más que un desarrollo de los contenidos que ya estaban configurados en su sistema. En cambio, Freud tuvo mayores dificultades en los requerimientos metapsicológicos, metodológicos y técnicos —en función de la clínica psicoanalítica—, para lograr un aparato conceptual sofisticado y preciso que diera cuenta de los intrincados caminos que siguen las variables de la *sexualidad* en la psicogénesis, desarrollo y desviaciones del aparato psíquico. Por eso los términos y conceptos que éste ha ido ensayando hacen que sus consideraciones resulten más complejas a la hora de exponer el asunto.

Schopenhauer se ocupó de establecer un sistema metafísico general del cual se fueron agudizando con mayor precisión los temas más específicos. La evolución en el tiempo del sistema de Schopenhauer fue ganando en argumentación y precisión de consideraciones, más no han sido modificados fundamentos esenciales. En el caso de Freud la cuestión resultó bien diferente: fue partiendo de temas que, de acuerdo a la evolución de su pensamiento fueron modificados paulatinamente hasta que fueron encontrando su lugar en la metapsicología.

Notas

- ¹ OC, 1905, Cuatro prólogo (1920), Tomo VII, págs. 120-121. GW, 1905, (Vorwort zur vierten Auflage, 1920), Fünfte Band, Seiten 31-32.
- ² Al respecto consúltese el capítulo introductorio.
- ³ Schopenhauer, 1826, apartado 145, pág. 142.
- ⁴ Esta parte, ampliada y corregida corresponde a las ideas publicadas en la primera edición de *El mundo como voluntad y representación* hacia 1819. Sin embargo, como no conocemos con exactitud qué parte del texto corresponde al original y cuál fue agregada, citamos la parte del primer tomo como una producción de los años 1819 hasta 1859, y la segunda edición como una producción de 1844 hasta 1859. Esta cuestión se precisará en los momentos oportunos.
- ⁵ Se trata del capítulo 54 del tomo I. Los temas que básicamente contiene el mencionado capítulo son: ciertos aspectos que hacen a la consistencia de la *voluntad de vivir*, la vida como variable esencial e inherente a la *voluntad de vivir*, y la introducción de la *afirmación y negación de la voluntad de vivir*. EMVR, Tomo I, Libro IV, §54, págs. 368-381. DWWV, Band 1, Viertes Buch, §54, Seiten 391-407.
- ⁶ Recordemos que la propuesta ética de Schopenhauer remite a la negación de la voluntad de vivir. Es por eso que en principio encontramos esta tensión entre vida y voluntad introducidas por Schopenhauer.
- ⁷ EMVR, Tomo I, Libro IV, §54, pág. 368. „Der Wille, welcher rein al sich betrachtet, erkenntnißlos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang ist..." (DWWV, Band 1, Viertes Buch, §54, Seite 392). La traducción de *pulsión* por el término *Drang* no es del todo feliz. El término alemán *Drang* podría haber sido más adecuadamente traducido por el castellano *impulso*, o incluso por el término *fuerza*. En Freud, el término *Drang* está remitido a uno de los componentes de la *pulsión* (Véase 4.2.2.2.1).
- ⁸ Tal como se ha visto en el apartado 3.1.
- ⁹ EMVR, Tomo I, Libro IV, §54, pág. 369. DWWV, Band 1, Viertes Buch, §54, Seite 392.
- ¹⁰ EMVR, Tomo I, Libro IV, §54, págs. 369-370. DWWV, Band 1, Viertes Buch, §54, Seite 393.
- ¹¹ EMVR, Tomo I, Libro IV, §54, pág. 371. DWWV, Band 1, Viertes Buch, §54, Seite 395.
- ¹² EMVR, Tomo I, Libro IV, §60, págs. 423-428. DWWV, Band 1, Viertes Buch, §60, Seiten 460-467.
- ¹³ El párrafo al que nos referimos es el siguiente: "...ya hemos estudiado cuál es la relación de la voluntad de vivir mantiene en su afirmación con la muerte; ésta no le estorba, porque ella misma se presenta como algo comprendido en la vida y como algo que le pertenece, toda vez que su antagonista, la procreación, mantiene plenamente el equilibrio, y la voluntad de vivir, pese a la muerte del individuo, asegura y garantiza la vida por tiempo indefinido; esto lo expresan los hindúes cuando confieren de al dios de la muerte, Siva, el *linga* como atributo. Allí mismo hemos expuesto como quién, con suma reflexión, adopta la perspectiva de la resulta afirmación de la vida encara sin temor la muerte" (EMVR, Tomo I, Libro IV, §60, pág. 428. DWWV, Band 1, Viertes Buch, §60, Seite 466).
- ¹⁴ EMVR, Tomo I, Libro IV, §60, págs. 427-428. DWWV, Band 1, Viertes Buch, §60, Seiten 465-466.
- ¹⁵ EMVR, Tomo I, Libro IV, §56, pág. 405. DWWV, Band 1, Viertes Buch, §56, Seiten 438. Esta definición anticipa a la concepción del deseo en Lacan.
- ¹⁶ Para el tema de la *carencia* como característica fundamental de la *voluntad de vivir*, véase el apartado 3.1, específicamente el 3.1.2.
- ¹⁷ EMVR, Tomo II, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, págs. 513-542. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kapitel 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seiten 688-737.
- ¹⁸ DWWV, Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seite 692. "El fin último de toda intriga amorosa (...) es de hecho mucho más importante que todos los demás fines en la vida del hombre y por eso merece plenamente la honda seriedad con que cada cual lo persigue. Lo que decide merced a ello es nada menos que la composición de la siguiente generación. Mediante es frívola intriga amorosa se determina la existencia y la índole de los personajes del drama que aparecerán en escena cuando nosotros hagamos mutis por el foro" (EMVR, Tomo II, Libro IV, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, págs. 516-517).
- ¹⁹ Si bien en la traducción de Roberto Aramayo encontramos el término castellano *instinto sexual* como equivalente al alemán *Geschlechtstrieb*, otras traducciones del mismo término no serían erróneas. Cabe recordar que en la obra de Freud, el término *Trieb* es traducido por Etchevarry como *pulsión* y por López Ballesteros como *instinto*. Al respecto véase el apartado sobre *pulsión* e *instinto* (4.2).
- ²⁰ EMVR, Tomo II, Complementos al libro IV, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, pág. 517. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seite 693. El resaltado es mío.
- ²¹ EMVR, Tomo II, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, pág. 517. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seite 693.
- ²² De hecho, el término *sexualidad* (*Sexualität*), se halla dotado de *eidós*; pues *sexualidad* no es otra cosa que un término compuesto por *sexo* e *idea*, y su significado no es otro que la *idea* o *noción* que se tiene del *sexo* o de lo *sexual*.
- ²³ EMVR, Tomo II, Complementos al libro IV, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, págs. 518-519. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seite 695.

- ²⁴ EMVR, Tomo II, Complementos al libro IV, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, págs. 517-518. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seite 695.
- ²⁵ Habla aquí Schopenhauer de los matrimonios forzados y de las violaciones.
- ²⁶ EMVR, Tomo II, Complementos al libro IV, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, pág. 522. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seite 699.
- ²⁷ "Esta ilusión es el instinto" (EMVR, Tomo II, Complementos al libro IV, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, pág. 521). „Dieser Wahn ist der Instinkt" (DWWV, Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seite 698).
- ²⁸ EMVR, Tomo II, Complementos al libro IV, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, pág. 519. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seite 695.
- ²⁹ Si bien por lo general la forma se ajustará más al padre y el tamaño de la madre, conforme a la ley que se hace patente en las procreaciones híbridas de los animales, la cual se hace patente sobre todo en el hecho de que el tamaño del feto debe ajustarse al del útero" (EMVR, Tomo II, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, pág. 519). DWWV, Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seite 695.
- ³⁰ EMVR, Tomo II, Complementos al libro IV, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, pág. 520. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seite 696.
- ³¹ EMVR, Tomo II, Complementos al libro IV, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, pág. 525. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seite 704.
- ³² EMVR, Tomo II, Complementos al libro IV, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, pág. 525. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seite 704.
- ³³ EMVR, Tomo II, Complementos al libro IV, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, pág. 525. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seite 704.
- ³⁴ EMVR, Tomo II, Complementos al libro IV, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, pág. 525. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seite 704.
- ³⁵ EMVR, Tomo II, Complementos al libro IV, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, pág. 525. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seite 704.
- ³⁶ EMVR, Tomo II, Complementos al libro IV, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, pág. 525. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seite 704.
- ³⁷ EMVR, Tomo II, Complementos al libro IV, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, pág. 526. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seite 705.
- ³⁸ EMVR, Tomo II, Complementos al libro IV, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, pág. 526. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seite 705.
- ³⁹ EMVR, Tomo II, Complementos al libro IV, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, págs. 525-526. DWWV, Band 2, Viertes Buch, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seiten 703-706.
- ⁴⁰ EMVR, Tomo II, Complementos al libro IV, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, pág. 527. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seite 706.
- ⁴¹ EMVR, Tomo II, Complementos al libro IV, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, pág. 528. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seite 707.
- ⁴² EMVR, Tomo II, Complementos al libro IV, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, pág. 528. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seite 708.
- ⁴³ EMVR, Tomo II, Complementos al libro IV, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, pág. 528. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seite 708.
- ⁴⁴ EMVR, Tomo II, Complementos al libro IV, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, pág. 528. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seite 708.
- ⁴⁵ El resultado es mío.
- ⁴⁶ Consúltase el apartado 4.2.
- ⁴⁷ EMVR, Tomo II, Complementos al libro IV, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, pág. 531. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seite 712.
- ⁴⁸ EMVR, Tomo II, Complementos al libro IV, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, pág. 531. DWWV, Band 2, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seite 712.
- ⁴⁹ EMVR, Tomo II, Complementos al libro IV, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, págs. 531-532. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seite 712.
- ⁵⁰ Dice Schopenhauer: "...con frecuencia ni siquiera se conoce bien a quién se ama, como era el caso de Petrarca. Sólo el espíritu de la especie es capaz de ver con una mirada qué valor tiene para él, para sus fines" (EMVR, Tomo II, Complementos al libro IV, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, pág. 534). DWWV, Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seiten 715-716.
- ⁵¹ EMVR, Tomo II, Complementos al libro IV, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, pág. 539. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, Seiten 722-723.
- ⁵² Dice Schopenhauer en sus *Complementos* sobre el tema de la sexualidad como asunto filosófico, "la cuestión se me ha impuesto objetivamente y se ha introducido por sí misma en el contexto de mi consideración del mundo (...) mi visión les parecerá demasiado física, demasiado material, por muy metafísica e incluso trascendente que sea en el fondo" (EMVR, Tomo II, Capítulo 44, *Metafísica del*

amor sexual, pág. 515. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*. Seite 691).

⁵² Al respecto puede consultarse el capítulo completo sobre *La metafísica del amor sexual*. Allí Schopenhauer se extiende sobre una inmensa cantidad de detalles de la vida sexual del hombre. No se han incluido aquí ya que sólo he rescatado los postulados teóricos sobre los que luego el filósofo hace desprender numerosas conclusiones —muchas de éstas muy discutidas, muchas otras muy divertidas—.

⁵³ Recuérdese lo dicho por Schopenhauer al comienzo del capítulo sobre la sexualidad como un asunto que "se ha introducido por sí misma en el contexto de mi consideración del mundo".

⁵⁴ EMVR, Tomo II, Complementos al libro IV, Capítulo 44, *Metafísica del amor sexual*, pág. 541. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 44, *Metaphysik der Geschlechtsliebe*. Seite 726.

⁵⁵ Rodinesco, Plon, 1998, pág. 114.

⁵⁶ Rodinesco, Plon, 1998, pág. 115.

⁵⁷ Esto se deducía de un cálculo que se basaba en la detección del momento en que la madre le transmitía a su hijo los ciclos, el sexo lo daba según la transmisión en primer término del período masculino o femenino.

⁵⁸ Rodinesco, Plon, 1998, págs. 115-116.

⁵⁹ Concebida como un auto-odio judío, y de la feminidad, concebida como un peligro sexual.

⁶⁰ Rodinesco, Plon, 1998, pág. 116.

⁶¹ Rodinesco, Plon, 1998, pág. 116.

⁶² Carta del 15 de octubre de 1897. OC: Carta 71, Tomo I, pág. 235-239. AAP: Briefe 71, Seite 186. CFF: Carta 142, págs. 291-294.

⁶³ Carta del 15 de octubre de 1897. OC: Carta 71, Tomo I, pág. 235-239. AAP: Briefe 71, Seite 186. CFF: Carta 142, págs. 291-294. Curiosamente, en esta carta Freud habla por primera vez del Edipo de Sófocles y de Hamlet. Mejor que otros pasajes de la obra de Freud, esta carta de sexualidad nos muestra hasta qué punto están entrelazados los diferentes términos con los que Freud intenta dar cuenta de la sexualidad.

⁶⁴ Rodinesco, Plon, 1998, pág. 116.

⁶⁵ OC, 1900, Tomo V, pág. 595. GW, 1900, Zweiter und Dritter Band, Seite 611. El resaltado y agregado en alemán son míos.

⁶⁶ OC, 1905, Tomo VII, pág. 128-131. GW, 1905, Fünfte Band, Seiten 40-42.

⁶⁷ Rodinesco, Plon, 1998, pág. 117.

⁶⁸ OC, 1905, Tomo VII, págs. 143-145. GW, 1905, Fünfte Band, Seiten 56-59.

⁶⁹ OC, 1913a, Tomo XIII, pág. 185. GW, 1913a, Zwölfer Band, Seiten 410-411.

⁷⁰ Nágera, 1978, pág. 144.

⁷¹ OC, 1920b, Tomo XVIII, pág. 158. GW, 1920b, Dreizehnter Band, Seiten 299-300.

⁷² OC, 1923a, Tomo XIX, pág. 33. GW, 1923a, Dreizehnter Band, Seiten 259-260. "...die konstitutionelle Bisexualität des Individuums" (GW, 1923a, Dreizehnter Band, Seite 260).

⁷³ OC, 1923a, Tomo XIX, págs. 34-35. GW, 1923a, Dreizehnter Band, Seite 261. El resaltado y agregado en alemán son míos.

⁷⁴ OC, 1930, Tomo XXI, pág. 105. GW, 1930, Vierzehnter Band, Seiten 466-467.

⁷⁵ OC, 1931a, Tomo XXI, pág. 220. GW, 1931a, Vierzehnter Band, Seiten 509-510.

⁷⁶ OC, 1926, Tomo XXI, pág. 255. GW, 1926, Vierzehnter Band, Seite 303-304. OC, 1931b, Tomo XXI, pág. 227. GW, 1931b, Vierzehnter Band, Seite 518.

⁷⁷ Este apartado complementa los comentarios sobre la realidad y la fantasía en el apartado 2.2.

⁷⁸ Utilizaré el término castellano *fantasía* como traducción del alemán *Phantasie*.

⁷⁹ Carta del 2 de mayo de 1897. OC: Carta 61, Tomo I, págs. 288-289. AAP: Briefe 61, Seiten 208-209. CFF: Carta 126, págs. 254-255.

⁸⁰ Carta del 2 de mayo de 1897. OC: Carta 61, Tomo I, pág. 288. AAP: Briefe 61, Seiten 209. CFF: Carta 126, págs. 254. el resaltado y agregado en alemán es mío.

⁸¹ Carta del 21 de septiembre de 1897. OC: Carta 69, Tomo I, págs. 301-302. AAP: BFF, Briefe 69, Seiten 229-230. CFF: Carta 139, págs. 283-284.

⁸² Carta del 21 de septiembre de 1897. OC: Carta 69, Tomo I, pág. 301. AAP: BFF, Briefe 69, Seite 229. CFF: Carta 139, pág. 284. „Ich glaube an meine Neurotica nicht mehr" (AAP: BFF, Briefe 69, Seite 229)

⁸³ OC, 1905, Tomo VII, pág. 123. GW, 1905, Fünfte Band, Seite 33.

⁸⁴ Beuchot, M. (2004). *Hermenéutica, analogía y símbolo*. Editorial Herder. Querétaro, México. Págs. 13-31. Precisa Beuchot: "La analogía es una perspectiva, una manera de pensar, que se inscribe en la lógica, y llega a constituir un método, un modo de pensamiento y hasta casi una racionalidad en la que se trata de salvaguardar las diferencias en el margen de cierta unidad. Las diferencias son lo principal, y la unidad es solamente proporcional..." (Beuchot, 2004, pág. 13).

⁸⁵ OC, 1905, Tomo VII, págs. 152-153. GW, 1905, Fünfter Band, Seite 67. El resaltado del término y el agregado en alemán son míos.

⁸⁶ OC, 1905, Tomo VII, pág. 189. GW, 1905, Fünfter Band, Seite 108. El resaltado del término y el agregado en alemán son míos.

⁸⁷ OC, 1905, Tomo VII, pág. 153. GW, 1905, Fünfter Band, Seite 68. El resaltado del término y el agregado en alemán son míos.

⁸⁸ OC, 1905, Tomo VII, pág. 166. GW, 1905, Fünfter Band, Seiten 83-84.

- ⁸⁹ OC, 1905, Tomo VII, pág. 165. GW, 1905, Fünfter Band, Seite 82.
- ⁹⁰ OC, 1905, Tomo VII, pág. 157. GW, 1905, Fünfter Band, Seite 73. El resaltado de los términos y el agregado en alemán son míos.
- ⁹¹ OC, 1905, Tomo VII, pág. 160. GW, 1905, Fünfter Band, Seite 77.
- ⁹² OC, 1905, Tomo VII, pág. 163. GW, 1905, Fünfter Band, Seite 80.
- ⁹³ OC, 1905, Tomo VII, pág. 164. GW, 1905, Fünfter Band, Seite 81.
- ⁹⁴ OC, 1905, Tomo VII, pág. 173. GW, 1905, Fünfter Band, Seite 91.
- ⁹⁵ *Disposición perversa polimorfa (Polymorph perverse Anlage)*: OC, 1905, Tomo VII, págs. 173-174. GW, 1905, Fünfter Band, Seiten 91-92.
- ⁹⁶ Véase *supra* (apartado 4.2.2.1). Pulsión y libido. La cita corresponde al primero de los *Tres ensayos de teoría sexual*. OC, 1905, Tomo VII, pág. 123. GW, 1905, Fünfter Band, Seiten 33.
- ⁹⁷ Me refiero aquí a dos trabajos fundamentales para la metapsicología de las pulsiones: el primero es *Introducción al narcisismo* (1914b), y el segundo es *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915a).
- ⁹⁸ Para evitar confusiones vale aclarar que, si bien la fecha de cita corresponde a la fecha original de publicación del ensayo en 1905, el párrafo transcrito es una agregado de 1915. OC, 1905, Tomo VII, pág. 153. GW, 1905, Band, Seite 67.
- ⁹⁹ OC, 1915a, Tomo XIV, pág. 117. GW, 1915a, Zehnter Band, Seiten 214. El resaltado y agregado en alemán es mío.
- ¹⁰⁰ Esta manera de ver a la *pulsión* guarda estrecha relación con la concepción freudiana de la *representación*. Al respecto consúltese el apartado 2.2.
- ¹⁰¹ Estas precisiones abunda e el trabajo sobre *Lo inconsciente* (1915c).
- ¹⁰² La traducción literal del término alemán *Schaulust* significa *placer-mirar* o bien *placer de mirar*. OC, 1905, Tomo VII, pág. 177. GW, 1905, Fünfter Band, Seite 95.
- ¹⁰³ OC, 1905, Tomo VII, pág. 177. GW, 1905, Fünfter Band, Seite 95.
- ¹⁰⁴ OC, 1905, Tomo VII, págs. 177-179. GW, 1905, Fünfter Band, Seiten 95-97.
- ¹⁰⁵ OC, 1905, Tomo VII, pág. 179-182. GW, 1905, Fünfter Band, Seiten 98-101.
- ¹⁰⁶ OC, 1914b, Tomo XIV, pág. 71. GW, 1914b, Zehnter Band, Seite 138. El resaltado y agregado en alemán son míos.
- ¹⁰⁷ OC, 1914b, Tomo XIV, págs. 71-72. GW, 1914b, Zehnter Band, Seiten 138-139. El resaltado y agregado en alemán son míos.
- ¹⁰⁸ Para un panorama más amplio de las teorías psicopatológicas de Freud y el rol del narcisismo en las mismas, véase el apartado sobre *Introducción al narcisismo* en capítulo sobre la locura, particularmente el apartado 5.2.1.4.1.
- ¹⁰⁹ OC, 1914b, Tomo XIV, pág. 73. GW, 1914b, Zehnter Band, Seite 140-141. El resaltado y agregado en alemán son míos.
- ¹¹⁰ OC, 1914b, Tomo XIV, pág. 74. GW, 1914b, Zehnter Band, Seite 141. El resaltado y agregado en alemán son míos.
- ¹¹¹ OC, 1914b, Tomo XIV, págs. 75-76. GW, 1914b, Zehnter Band, Seite 142-143.
- ¹¹² OC, 1914b, Tomo XIV, pág. 76. GW, 1914b, Zehnter Band, Seite 143. El resaltado y agregado en alemán son míos.
- ¹¹³ OC, 1914b, Tomo XIV, pág. 76. GW, 1914b, Zehnter Band, Seiten 143-144. El resaltado y agregado en alemán son míos.
- ¹¹⁴ OC, 1914b, Tomo XIV, pág. 76. GW, 1914b, Zehnter Band, Seite 143.
- ¹¹⁵ OC, 1914b, Tomo XIV, pág. 76. GW, 1914b, Zehnter Band, Seite 143. El resaltado y agregado en alemán son míos.
- ¹¹⁶ Véase el capítulo introductorio.
- ¹¹⁷ OC, 1914b, Tomo XIV, págs. 79-88. GW, 1914b, Zehnter Band, Seiten 148-158.
- ¹¹⁸ OC, 1914b, Tomo XIV, pág. 84. GW, 1914b, Zehnter Band, Seite 153. El resaltado y agregado en alemán son míos.
- ¹¹⁹ Para advertir las diferencias entre el castellano, inglés y alemán sobre las traducciones de *anacrítico* y *apuntalamiento*, consúltese OC, 1914b, Tomo XIV, pág. 84, nota 9, *.
- ¹²⁰ OC, 1914b, Tomo XIV, pág. 85. GW, 1914b, Zehnter Band, Seite 154.
- ¹²¹ Freud se está refiriendo aquí a los tipos de elección narcisista y anacrítico.
- ¹²² OC, 1914b, Tomo XIV, pág. 85. GW, 1914b, Zehnter Band, Seite 154. El resaltado y agregado en alemán son míos.
- ¹²³ OC, 1914b, Tomo XIV, pág. 85. GW, 1914b, Zehnter Band, Seite 154. El resaltado y agregado en alemán son míos.
- ¹²⁴ OC, 1914b, Tomo XIV, pág. 85. GW, 1914b, Zehnter Band, Seiten 154-155.
- ¹²⁵ OC, 1914b, Tomo XIV, pág. 85. GW, 1914b, Zehnter Band, Seite 155.
- ¹²⁶ OC, 1914b, Tomo XIV, págs. 85-86. GW, 1914b, Zehnter Band, Seite 155.
- ¹²⁷ OC, 1914b, Tomo XIV, pág. 86. GW, 1914b, Zehnter Band, Seite 155.
- ¹²⁸ Trabajadas en el apartado 4.2.1.1.5.
- ¹²⁹ OC, 1915a, Tomo XIV, pág. 117. GW, 1915a, Zehnter Band, Seiten 214-215. El resaltado y agregado en alemán son míos.
- ¹³⁰ OC, 1915a, Tomo XIV, pág. 118. GW, 1915a, Zehnter Band, Seite 215.
- ¹³¹ OC, 1915a, Tomo XIV, pág. 118. GW, 1915a, Zehnter Band, Seite 215.

- ¹³² OC, 1915a, Tomo XIV, pág. 118. GW, 1915a, Zehnter Band, Seiten 215-216.
- ¹³³ OC, 1915a, Tomo XIV, pág. 122. GW, 1915a, Zehnter Band, Seite 219. El resaltado y agregado en alemán son míos.
- ¹³⁴ Véase la nota al pie de J. Strachey en el presente trabajo de *Pulsiones y destinos de pulsión* (OC, 1915a, Tomo XIV, pág. 122) y la nota introductoria sobre dicho trabajo hecha por el mismo traductor (OC, 1915a, Tomo XIV, pág. 102). La edición alemana consultada no es la de Strachey, motivo por el cual no figuran las referencias en alemán.
- ¹³⁵ Esta afirmación se limita a considerar lo que sería un agotamiento de los mecanismos psíquicos dado el momento histórico y teórico de la obra de Freud al momento de la publicación del escrito 1915.
- ¹³⁶ OC, 1915a, Tomo XIV, pág. 128. GW, 1915a, Zehnter Band, Seite 226.
- ¹³⁷ OC, 1915a, Tomo XIV, pág. 128.
- ¹³⁸ GW, 1915a, Zehnter Band, Seite 226.
- ¹³⁹ Me refiero al prólogo a la cuarta edición de *Tres ensayos de teoría sexual* (1920) en donde Freud dice:
- "En verdad hace mucho tiempo el filósofo Arthur Schopenhauer expuso a los hombres el grado en que sus obras y sus afanes son movidos por aspiraciones sexuales —en el sentido habitual del término— ¡Y parece mentira que un mundo de lectores haya podido borrar de su mente un aviso tan sugestivo!" (OC, 1905, Cuatro prólogo (1920), Tomo VII, págs. 120-121. GW, 1905, Vorwort zur vierten Auflage, 1920), Fünfte Band, Seiten 31-32).
- ¹⁴⁰ Consúltase el capítulo introductorio.
- ¹⁴¹ OC, Freud, 1920a, Tomo XVIII, pág. 13. GW, 1920a, Dreizehnter Band, Seite 10.
- ¹⁴² OC, Freud, 1920a, Tomo XVIII, pág. 14. GW, 1920a, Dreizehnter Band, Seite 11.
- ¹⁴³ A diferencia de las teorías pulsionales anteriores que radicaban en un único y mismo fundamento: el principio del placer/displacer. De éste difería el principio de realidad, que sin embargo, era un principio secundario al servicio del primero. Véase *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico* (1911b).
- ¹⁴⁴ Al respecto del principio de realidad, véase el apartado 2.2.
- ¹⁴⁵ OC, 1895b, Tomo I, pág. 340. AAP: EEP, Seite 380.
- ¹⁴⁶ OC, 1895b, Tomo I, 1895b, pág. 341. AAP: EEP, Seite 381.
- ¹⁴⁷ OC, Freud, 1920a, Tomo XVIII, págs. 44-45. GW, 1920a, Dreizehnter Band, Seiten 48-49.
- ¹⁴⁸ OC, Freud, 1920a, Tomo XVIII, pág. 45. GW, 1920a, Dreizehnter Band, Seite 49.
- ¹⁴⁹ Es impresionante el parecido de esta mención al pasaje de *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* referido al pasaje de Schopenhauer sobre la locura y el desarrollo de la teoría de la represión:
- "En cuanto a la doctrina de la represión, es seguro que la concebí yo independientemente; no sé de ninguna influencia que me haya aproximado a ella, y durante mucho tiempo tuve a esta idea por original, hasta que Otto Rank nos exhibió aquel pasaje de *El mundo como voluntad y representación*, de Schopenhauer, donde el filósofo se esfuerza por explicar la locura" (OC, 1914a, Tomo XIV, pág. 15. GW, 1914a, Zehnter Band, Seite 53).
- ¹⁵⁰ Carta del 15 de octubre de 1897. OC, Carta 71, Tomo I, pág. 307. AAP: BFF, Briefe 71, Seiten 237-238. CFF: Carta 142, pág. 293.
- ¹⁵¹ OC, 1900, Tomo IV, pág. 272. GW, 1900, Zweiter und Dritter Band, Seite 272.
- ¹⁵² OC, 1910, Tomo XI, pág. 164. GW, 1910, Band, Seite 73. Además de las menciones a la correspondencia y *La interpretación de los sueños*, Freud había hablado ya de complejo nuclear en *Sobre las teorías sexuales infantiles* (1908) y las *Cinco conferencias introductorias al psicoanálisis* (1910). Véase la nota de J. Strachey que figura en *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre* (OC, 1910, Tomo XI, pág. 164, nota 5).
- ¹⁵³ OC, 1905, Tomo VII, pág. 176, n. 34. GW, 1905, Fünfter Band, Seite 94, Notiz 1.
- ¹⁵⁴ OC, 1905, Tomo VII, págs. 176-179. GW, 1905, Fünfter Band, Seiten 95-97.
- ¹⁵⁵ OC, 1905, Tomo VII, pág. 177. GW, 1905, Fünfter Band, Seite 95.
- ¹⁵⁶ OC, 1905, Tomo VII, pág. 177. GW, 1905, Fünfter Band, Seite 95.
- ¹⁵⁷ OC, 1905, Tomo VII, 177. GW, 1905, Fünfter Band, Seite 95.
- ¹⁵⁸ OC, 1905, Tomo VII, pág. 177. GW, 1905, Fünfter Band, Seite 96.
- ¹⁵⁹ OC, 1923a, Tomo XIX, pág. 33. GW, 1923a, Dreizehnter Band, Seite 259.
- ¹⁶⁰ OC, 1923a, Tomo XIX, pág. 33 y ss. GW, 1923a, Dreizehnter Band, Seiten 33 und folgenden.
- ¹⁶¹ Por ejemplo, las diferencias esenciales entre *ideal del yo* y *superyó*, se deben fundamental y básicamente al pasaje por el complejo de edipo.
- ¹⁶² OC, 1923c, Tomo XIX, pág. 146. GW, 1923c, Dreizehnter Band, Seite 295. El resaltado y agregado en alemán es mío.
- ¹⁶³ OC, 1931a, 1931b, 1932, Tomo XXI y XXII. GW, 1931a, 1931b, 1932, Vierzehnter und Fünfzehnter Banden.
- ¹⁶⁴ Véanse los apartados 4.1.3 y 4.2.4.
- ¹⁶⁵ Véase el apartado 4.1.2.2.
- ¹⁶⁶ Véase el apartado 4.2.4.
- ¹⁶⁷ Véase el apartado 4.1.2.2.
- ¹⁶⁸ Véase el apartado 4.2.4.

-
- 169 Consúltense el apartado 4.1.2.1.
170 Consúltense el apartado 4.2.4.
171 Consúltense el apartado 4.1.2.2.
172 Consúltense los apartados 4.2.2.2.1.4 y 4.2.2.3.3.
173 Consúltense el apartado 4.1.2.2.
174 Consúltense el apartado 4.2.2.2.1. Tanto *voluntad de la especie* como *narcisismo* (en cierto sentido), pueden entenderse como afirmaciones correspondientes a un nivel epistemológico tipo II (generalización empírica); teniendo en cuenta que la base empírica es filosófica.
175 Consúltense el apartado 4.1.2.3.
176 Consúltense el apartado 4.2.2.2.1.5.
177 Véase el apartado 4.1.2.
178 Véase el apartado 4.2.4.
179 Véase el apartado 4.1.2.1.
180 Véase el apartado 4.1.2.1.
181 Véase el apartado 4.2.2.1.3.
182 Consúltense el apartado 4.2.4.
183 Véase el apartado 4.1.2.3.
184 Consúltense el apartado 4.2.2.
185 Consúltense los apartados 4.1.4 y 4.2.4.
186 Consúltense el apartado 4.1.4.
187 Consúltense el apartado 4.2.4.
188 Véase el apartado 4.1.2.1.
189 Véase el apartado 4.2.4.

Capítulo 5

Locura y Psicosis

5. Introducción

Plantear el tema de la *locura* tanto en la filosofía como en el psicoanálisis resulta una cuestión muy compleja. La *locura* es uno de los grandes problemas que se presentan a partir de la modernidad. Desde las primeras consideraciones del loco como alienado hasta nuestros días, las discusiones sobre el tema no hacen más que reeditarse, generando posturas polémicas llegando al punto de presentarse posiciones opuestas como por ejemplo, la *antipsiquiatría*¹ en relación a las políticas de salud mental.

Como un gran asunto que concierne a la salud, aunque fundamentalmente se trata de un problema que ataca a las personas, ni Schopenhauer ni Freud eludieron este asunto; ambos dieron lugar en sus obras: el primero un espacio acorde a las desviaciones de la normalidad (*genio y locura*), mientras que el segundo la consideró a la luz de las explicaciones que el psicoanálisis ensayaba una y otra vez intentando dar cuenta de la estructura y dinámica de los fenómenos patológicos. En el presente capítulo realizaré una síntesis del rodeo que Schopenhauer hizo para presentar al tema de la *locura* en su pensamiento, rodeo que tiene varias implicancias y amerita muchas explicitaciones (5.1). Posteriormente haré lo propio en la obra psicoanalítica de Freud, aunque en el caso de éste el término en cuestión será el de *psicosis* (5.2). Finalmente estableceré las similitudes y diferencias en relación a la *locura* en Schopenhauer y la *psicosis* en Freud (5.3).

5.1. Locura en Schopenhauer

La *locura* ha sido desde siempre tema de interés de los filósofos. Los famosos apartados sobre la *locura* que Schopenhauer escribiese en *El mundo como voluntad y representación* (EMVR, Tomo I, Libro III, § 36 [1818-1959]; Tomo II, Complementos al Libro III, Cap. 32, *Sobre la locura* [1844-1859])² se destacan por su aguda observación y sorprendente anticipación a las ideas psiquiátricas y psicopatológicas en general y las de Freud en particular. La primera parte del presente apartado (5.1) tiene por objetivo desarrollar exhaustiva y precisamente qué era lo que Schopenhauer entendió por *locura* y cuál es su caracterización. Para llevar a cabo esta tarea con éxito es necesario realizar un rodeo inevitable. Para la comprensión cabal de lo que Schopenhauer entendió por *locura*, es necesario definir primero su contrapartida, la figura del *genio*. Consecuentemente, para captar consistentemente la figura del genio (*Genius*) como artista (*Künstler*), es inevitable evitar referirnos a los conceptos de *idea* (*Idee*), *conocimiento de la idea* (*Erkenntniß der Ideen*), así como a las teorías del *carácter* (*Charakter*). Sólo abordando estos asuntos y ubicándolos tal como los engranajes de una máquina se hallan dispuestos para su funcionamiento, podremos lograr un mejor esclarecimiento de lo que la *locura* (*Wahnsinn*) significa para Schopenhauer, cuestión que retomaremos al final de la exposición de este apartado. Expondré tres apartados genéricos en los que desarrollaré la importancia del concepto de *idea* (5.1.1), luego el concepto schopenhaueriano de *genio* (5.1.2), para posteriormente arribar al desarrollo de su concepción sobre la *locura* (5.1.3).

5.1.1. La idea y su conocimiento

Si seguimos cuidadosamente la lectura de *El mundo como voluntad y representación*, advertimos que en el libro III el filósofo trabaja sobre la importancia que tiene el *conocimiento de la idea* (*Erkenntniß der Ideen*) como acto gnoseológico superlativo. Su exposición sobre las *ideas* comienza antes del libro tercero³ con una explicación sobre la consistencia de las *ideas* (*Ideen*) y el rol que éstas ocupan en el proceso de *objetivación de la voluntad*. A partir

del libro tercero, dedicado al arte, encontraremos que el *conocimiento de la idea* es la actividad más propia del *genio*.

En el siguiente apartado sobre la idea y su conocimiento (5.1.1), me ocuparé de introducir los conceptos de *idea* (5.1.1.1), *conocimiento de la idea* y *contemplación* (5.1.1.2), con el espíritu de esclarecer ciertas nociones que para Schopenhauer intervienen en el *conocimiento intuitivo* y que en la *locura* fracasan.

5.1.1.1. La idea en Platón, Kant y Schopenhauer

¿Qué es la *idea*? Schopenhauer parte de Platón y continúa con Kant para llegar a una concepción propia de lo que es la *idea* y su función en el conocimiento⁴. Para Schopenhauer la *idea* (*Idee*) es similar la utilización que Platón le da en *La república*⁵. Sin embargo, en el sistema de Schopenhauer ésta no va a ocupar el mismo lugar y rol que ocupa en la filosofía platónica. A continuación haré una breve puntuación de lo que significa el término *idea* en Platón (5.1.1.1.1), luego en la consideración de Kant (5.1.1.1.2), para llegar a exponer la posición de Schopenhauer (5.1.1.1.3). El sentido de realizar las tres exposiciones es el de lograr claridad sobre la propuesta filosófica del último.

5.1.1.1.1. La idea en Platón

La *idea platónica* designa una forma de realidad, su imagen o perfil son «eternos» e «inmutables»⁶. Estas *ideas* son entidades metafísicas que son ubicadas más allá del mundo sensible (de ahí que sean metafísicas), se trata de entidades propias del *topos uranos* y, para Platón, serán las matrices de la realidad sensible; por todo esto se dice que son *causas*, *fuentes de verdad*, etc.⁷. La *idea* en Platón es un término fundamental para comprender su concepción gnoseológico-metafísica del mundo. En el libro séptimo de *La república*⁸, Platón expone la siguiente teoría: la *idea de bien* es la *causa primera* de lo bueno y bello del mundo; fuente de verdad e inteligencia⁹. Para Platón, las *ideas* son dignas de ser contempladas¹⁰ ya que son de otro mundo. En cambio, el mundo sensible, cotidiano, es una mera copia de estas *ideas*: el

pasaje del *topos uranos* al *topos sensible* es el pasaje que se da: "de la divina contemplación a la de los miserables objetos que nos ocupan"¹¹. Platón se ocupa de aclarar que el mundo de la realidad mundana es "miserable", "sombrio", "fantasmagórico" y "tenebroso"¹². Para Platón las "sombras" de la realidad son la contrapartida de las *ideas* que están en el mundo de lo "claro y distinto"¹³. De hecho, la etimología del término *idea* nos indica que proviene del griego εἶδη, ἰδέα, ἰδεῖν, que equivale a *visión*¹⁴; por ende, todas estas menciones a la claridad y oscuridad no son ingenuas.

El dualismo platónico entre *topos uranos* y *topos sensible*, se reeditarán en Schopenhauer para ilustrar –Kant de por medio– el debate entre lo *noumenal* y lo *fenoménico*. La *idea* platónica será retomada por Schopenhauer tal como Platón la expuso en *La república* para explicar su concepto de *objetivación de la voluntad* e ilustrar cómo el hombre puede percatarse de que el conocimiento no es más que un ilusorio velo (*Velo de Maya*).

5.1.1.1.2. La idea en Kant

Kant estimó abusivo el uso que sus antecesores modernos (empiristas y racionalistas) habían hecho del término *idea* para referirse, por ejemplo, a la representación de un color. Optó por rescatar el uso platónico del término aunque le quitó su connotación metafísica: esta situación resultó muy contradictoria ya que, tanto para Platón –como para Schopenhauer–, la condición metafísica de la *idea* era lo más esencial del término¹⁵.

Según Kant, las sensaciones, percepciones, intuiciones, etc., son diversas especies de un género común: la *representación* (*Vorstellung*, *repraesentatio*) en general¹⁶. Dentro de este género común rescatamos a la denominada *representación con consciencia de ella* o *percepción* (*Perception*, *perceptio*). Esta *percepción*, que se refiere únicamente al sujeto en tanto que modificación de su estado, es llamada *sensación* (*Empfindung*, *sensatio*). Cuando se trata de una *percepción objetiva* tenemos un *conocimiento* (*Erkenntnis*, *cognitio*). Este conocimiento puede ser *intuición* (*Anschauung*, *intuitus*) o *concepto* (*Begriff*, *conceptus*). Para Kant, el concepto puede ser *puro* o *empírico*. El *concepto puro*, si tiene su origen sólo en el entendimiento y no en la pura imagen de la sensibilidad, puede calificarse de *noción* (*notio*)¹⁷.

Cuando el concepto se forma a base de nociones y trasciende la posibilidad de la experiencia tenemos una *idea* (*Idee*) o *concepto de razón* (*Vernunftbegriff*)¹⁸. En esta *Crítica de la razón pura* Kant establece esta complejísima teoría del conocimiento que finaliza con la ubicación de las *ideas* como *conceptos puros de la razón*. Denominará a estos *conceptos puros de la razón* con el término *ideas trascendentales*¹⁹.

"Entiendo por «idea» un concepto necesario de razón del que no puede darse en los sentido un objeto correspondiente. Los conceptos puros de razón que ahora consideramos son, pues, *ideas trascendentales* (*transzendente Ideen*). Son conceptos de la razón pura, puesto que contemplan todo conocimiento empírico como determinado por una absoluta totalidad de condiciones. No son invenciones arbitrarias, sino que vienen planteadas por la naturaleza misma de la razón y, por ello, se refieren necesariamente a todo uso del entendimiento"²⁰.

No abundaremos ni especificaremos cuestiones de esta teoría kantiana del conocimiento. Nos contentaremos con señalar que este planteo será duramente criticado por Schopenhauer quien refiere que Kant no se preguntó que era un *concepto* antes de establecer "todo este aparataje teórico sin sentido"²¹.

Schopenhauer propone la refutación de la *Crítica de la razón pura* en el momento mismo que la *Estética trascendental* da lugar a la *Análítica trascendental*. Estos argumentos figuran en el Apéndice de *El mundo como voluntad y representación* (véase la *Crítica de la filosofía kantiana*). Schopenhauer entiende que el solo hecho de utilizar como sinónimos términos tales como *conceptos de la razón* con *ideas trascendentales* se prestan a confusión e indican falta de claridad y precisión conceptual. En varios pasajes de *El mundo como voluntad y representación*, expone con agudeza y claridad las diferencias generales y específicas que él entiende que existen entre la *idea* y el *concepto*²².

5.1.1.1.3. La idea en Schopenhauer

Schopenhauer toma la concepción platónica de las *ideas* respetando casi en su totalidad el estatuto metafísico de las mismas. La

modificación que hace parece mínima pero no por ser "pequeña" deja de ser sustancial: en el sistema de *El mundo como voluntad y representación* la idea no va a ser fundamento. Si en *La república*, Platón ubicó a la idea de bien en la cúspide de sus afirmaciones teóricas²³; por su parte, Schopenhauer pondrá en ese lugar a la voluntad de vivir. La idea jugará en su sistema un rol diferente: será el primer modo de objetivación de la voluntad. Las ideas cumplirán el rol de una primera e inmediata objetivación de la voluntad, ejecutando a su vez la función de matrices por medio de las cuales el mundo se podrá objetivar:

"...la idea sólo es la objetivación inmediata y por ello adecuada de la cosa en sí, la cual es sin embargo la propia voluntad en tanto que no se ha objetivado todavía ni ha devenido representación"²⁴.

Cito algunas expresiones de *El mundo como voluntad y representación* en donde Schopenhauer caracteriza a la idea²⁵ (*Idee*): la idea es "la objetivación inmediata y por ello adecuada de la cosa en sí", "es la propia voluntad en tanto que no se ha objetivado todavía ni ha devenido representación"; es "el «en-sí» del mundo", es "aquello que Platón llamó ideas eternas o formas inmutables (*εἰδῶν*)"; es "cada nivel de objetivación de la voluntad determinado y fijo, en la medida en que es cosa en sí y por ello algo ajeno a la pluralidad"; la idea y el puro sujeto de conocimiento, "juntos constituyen la adecuada objetivación de la voluntad en este nivel". Esta caracterización de la idea tiene incidencia sobre el modo particular en que Schopenhauer comprende el estatuto metafísico del mundo y el conocimiento.

Si tuviésemos que establecer con precisión cómo se da la relación y el tránsito que va de la pura voluntad de vivir a la representación —en su condición de voluntad objetivada—, debemos ubicar el proceso de objetivación de la voluntad entre ambos conceptos; y es la idea platónica la que caracteriza a este proceso como paso intermedio entre ambos términos. Si la objetivación de la voluntad es el proceso por medio del cual la voluntad de vivir deviene objeto (de conocimiento), representación, fenómeno (como se advierte son todos estos términos emparentados con la gnoseología); se debe entender a la idea como un estadio previo de la voluntad objetivada tal como la conocemos en tanto representación. Como aquí se advierte, se torna muy difícil establecer con precisión el rol de cada uno de estos términos. Esta dificultad, que a

primera vista parece ser del expositor, se obedece en realidad a una dificultad que presenta el mismo sistema de Schopenhauer. Su pensamiento, si bien es expuesto a modo de sistema, no deja de ahorrarnos dolores de cabeza a la hora de su entendimiento.

Resulta esencial resaltar una vez más que en el pensamiento de Schopenhauer, los planos *gnoseológico*, *ontológico* y *metafísico* se hallan íntimamente imbricados formando una misma concepción epistemológica. Y por eso refiere que el mundo como *representación* es el *Velo de Maya*, un mundo de *ilusión*. Allí queda en claro que su concepción de conocimiento es metafísica²⁶. El cese de la ilusión se da cuando el sujeto puede ir más allá de su percepción cotidiana del mundo y puede vivenciar cómo el mundo es en realidad (en su *realidad efectiva*). En este contexto es en donde entra en escena el *conocimiento de la idea*. La *idea* delata lo que el mundo es en su realidad más profunda e íntima. Si la *voluntad de vivir* es pura identidad —o como resalta Schopenhauer, es una²⁷—, la *idea* será la primera instancia de *objetivación* que permitirá la multiplicidad (de allí que sea la *perfecta objetividad*). La *idea*, tal como funciona en Platón, será la matriz de los *fenómenos*, será el *carácter inteligible* (*intelligible Charakter*) de los *fenómenos*.

Cuadro II.5.1

Concepción epistemológica sobre los conceptos voluntad de vivir, idea y representación en los planos gnoseológico y ontológico-metafísico

	Voluntad de vivir	Idea	Representación
Registro gnoseológico	Noúmeno Cosa en sí	Perfecta objetividad Contemplación	Fenómeno de conocimiento
Registro ontológico metafísico	Voluntad de vivir	Primer grado de objetivación de la voluntad	Voluntad objetivada

De este modo, la *idea* funciona como término *gnoseológico*, *ontológico* y *metafísico* de manera simultánea. Desarrollaré a continuación cómo Schopenhauer caracteriza el *conocimiento de la idea* y su importancia para el sistema de *El mundo como voluntad y representación*. Se podrán apreciar estos conceptos en el cuadro II.5.1.

5.1.1.2. El conocimiento de la idea: la contemplación

Tal como sucede en la propuesta platónica de las *ideas*, éstas también entrarán al planteo de Schopenhauer como entidades metafísicas. En lo que concierne al conocimiento en general y el rol que para Schopenhauer las ideas juegan en el mismo, "las ideas como tales residen totalmente fuera de la esfera del conocimiento del individuo"²⁸, aunque esto no quiere decir que sean incognoscibles. Existe un modo de conocer estas ideas. Este modo de conocimiento resulta totalmente directo para el sujeto: el modo de conocerlas consiste en tener cierta experiencia peculiar que permite percatarnos de su existencia. Esta manera de conocer es diferente del modo en que se conoce cotidianamente, o sea, mediante el principio de individuación; de hecho va más allá de él, y además, otra vez como en toda la obra de Schopenhauer, nuevamente aparece el rol jerárquico de la intuición en el conocimiento. Este tipo de conocimiento superior es la *contemplación*²⁹ (*Kontemplation*)³⁰ de la *idea*.

En la *contemplación*, el sujeto de conocimiento cotidiano adquiere una modalidad diferente de experiencia y concepción del mundo. En términos de Schopenhauer, el sujeto del conocimiento se disuelve y deja lugar a un *sujeto puro de conocimiento* (*reine Subjekt des Erkennens*) que logra captar la *perfecta objetividad*: la *idea*.

Quizá no sea lo más apropiado hablar de un *sujeto puro de conocimiento* y una *idea* como *objeto*, ya que para Schopenhauer estos se encuentran en un estado de identidad, de objetividad, perfecta: en la *contemplación*, *sujeto puro de conocimiento* e *idea* son una y la misma cosa, son uno; esto es lo que revela la experiencia del conocimiento de la *idea*. Cabe recordar una vez más que, en la perspectiva que Schopenhauer tiene sobre el mundo y la vida, todo es en su esencia una y la misma cosa: *voluntad de vivir*

(panvoluntarismo). Sin embargo, cuando hablamos del plano del conocimiento, constantemente establecemos diferencias que son posibles dado que las formas del conocimiento en general y las del ser humano en particular se encuentran sometidas al *principio de individuación*.

La *contemplación* sería aquel modo de conocer superior ya que delata la condición íntima del mundo como *voluntad objetivada*. Aquí, *sujeto* y *objeto* son lo mismo: *voluntad objetivada*. Es esencial resaltar una vez más el aparente dualismo entre gnoseología y metafísica: *representación* y *voluntad de vivir* como dos maneras de conocer; dualismo que es ilusorio ya que no se trata de otra cosa que el desfase existente entre *voluntad de vivir* y *objetivación de la voluntad*; dualismo que se asienta sobre un fundamento monista metafísico-ontológico: la *voluntad de vivir*.

Para Schopenhauer las *ideas* están más allá del *principio de razón suficiente*. Estas *ideas* son una condición *a priori* para que el *principio de razón* pueda funcionar en el intelecto —es previo también a las condiciones gnoseológicas de tiempo y espacio—, recordemos que, “las ideas son el “«en-sí» del mundo”³¹. En el orden de la *objetivación de la voluntad*, las *ideas* están en un plano lógico previo al del *conocimiento intuitivo* cotidiano —caracterizado por el *principio de individuación*—. Éstas son matrices que le confieren forma a los fenómenos individuales.

En relación con lo que nos interesa en el presente apartado rescatamos lo pertinente al *conocimiento de la idea* y su caracterización: que “el sujeto deje de ser individuo en tanto que conoce una idea”; implica también la “emancipación del conocimiento al servicio de la voluntad”; sujeto y objeto “son un espejo”, “ambos devienen uno”³². A este respecto, la *contemplación* es el prototipo de *conocimiento de la idea*.

No me extenderé más en este punto dado que este tema puede llevarnos por vericuetos interminables. Me contento con haber logrado un panorama consistente sobre el concepto de *idea* para Schopenhauer y cuáles son las condiciones de posibilidad de conocimiento de la misma³³. A raíz de esta caracterización del conocimiento Schopenhauer hablará del conocimiento en el *genio*, y a partir del *genio* aparecerá la noción de *locura*, ambas serán dos desviaciones de la normalidad. El *conocimiento en el genio* (5.1.2) y en el *loco* (5.1.3), serán dos modos de ilustrar las variantes que aquello que el hombre es

capaz de lograr ó padecer según las condiciones en que la *voluntad de vivir* se objetiva y lo que ésta puede hacer como fenómeno.

5.1.2. El genio

A raíz del *conocimiento de la idea* que Schopenhauer introdujo la figura del *genio* (*Genius*). El motivo por el cuál desataca esta figura tiene su fundamento. Si bien para todo ser humano es posible lograr el *conocimiento de la idea*, hay algunos hombres que logran este conocimiento con mayor frecuencia y facilidad que otros. Para Schopenhauer el *genio* (*Genius*) es el ejemplo más ilustrativo de quién logra el *conocimiento de la idea* por medio de la *contemplación artística*. El *genio* es el prototipo de hombre que alcanza el *conocimiento de la idea* y logra, al mismo tiempo, un entendimiento de la verdadera esencia del mundo y consistencia de la propia existencia. En esta sección (5.1.2) me limitaré a caracterizar la figura del *genio* desde: la relación entre el *genio* y la *genialidad*, considerando obligadamente el problema del *carácter* (5.1.2.1), la *genialidad* y el *arte* considerando al *genio* como *artista* (5.1.2.2), para finalmente volver a la definición y distinción de lo que son *genio* y *genialidad* (5.1.2.3).

5.1.2.1. El genio y genialidad: el problema del carácter

La primera mención que cabe hacer en el presente apartado consiste en la distinción entre el *genio* (*Genius*) y la *genialidad* (*Genialität*). Aunque parece una cuestión no del todo sustancial, existe un desarrollo filosófico lo suficientemente importante para nada menor. Para Schopenhauer, el *genio* es la objetivación de la *idea* de *genialidad*; por lo que, la *genialidad* no es algo que se adquiere, es algo que estará determinado por el *carácter*³⁴ (*Charakter*). El desarrollo de la teoría del *carácter* necesitaría de un apartado completo para ser explicada en detalle. Me referiré brevemente a la misma.

Para Schopenhauer el término *carácter* resulta esencial para entender la metafísica de la *objetivación de la voluntad* en general, y la metafísica de la *humanidad* (*idea de hombre*) y la *moral humana* en

especificidad. Siguiendo a Kant, refiere que las *ideas* imprimen a los fenómenos un *carácter inteligible* (*intelligible Charakter*). A su vez, éste se modela con el *carácter empírico* (*empirischer Charakter*) que es propio del fenómeno³⁵. La resultante del interjuego entre estos dos caracteres es el denominado *carácter adquirido*³⁶ (*erworbene Charakter*). El *carácter del hombre* es un *carácter adquirido* en este sentido. Nos limitamos aquí a nombrar estas teorías del *carácter* y remitir al lector a la lectura de *El mundo como voluntad y representación* y de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Se puede observar una síntesis esquemática sobre la *teoría del carácter* en el cuadro II.5.2.

Cuadro II.5.2
Teoría del carácter

Término	Definición	Implicancia teórica
<i>Carácter inteligible</i> (<i>intelligible Charakter</i>)	"Coincide con la idea o más propiamente con el acto originario de la voluntad de vivir que se revela en él, en la medida en que es (...) acto de una voluntad indivisible" ³⁷ .	Término que cumple el rol de la <i>idea</i> : bisagra entre la <i>voluntad de vivir</i> y la <i>representación</i> . Explica cómo la <i>voluntad</i> deviene <i>representación</i> .
<i>Carácter empírico</i> (<i>empirischer Charakter</i>)	"El carácter empírico está completamente determinado por el carácter inteligible, el cual carece de fundamento, esto es, la voluntad como cosa en sí no está sometido al principio de razón (a la forma del fenómeno). En el transcurso de la vida el carácter empírico ha de suministrar el retrato del carácter inteligible y no puede hacerlo sino como exige la esencia de éste" ³⁸ .	Término que se ubica en el dominio de la <i>representación</i> . Explica cómo aquello que proviene predeterminado desde la <i>idea</i> padece los condicionamientos del mundo físico. Implicancias similares a las referidas en relación con el <i>ocasionalismo</i> de Malebranche.
<i>Carácter adquirido</i> (<i>erworbene Charakter</i>)	"(...) todavía un tercer carácter distinto de los dos citados, el carácter <i>adquirido</i> , que sólo se obtiene a lo largo de la vida merced al trato con el mundo, y es del que se habla cuando alguien es elogiado como un hombre que tiene carácter o es censurado como un hombre sin carácter" ³⁹ .	Explica cómo en la realidad se conjugan los dos elementos teóricos previos. En el interjuego de ambos se da una resultante: es lo que se puede observar en la vida cotidiana como mundo.

Siguiendo dichas teorías sobre el *carácter*, el *genio* vendría a resultar aquel que posee el *carácter adquirido de genio*, facilitado por el *carácter inteligible* pero desarrollado como *carácter empírico*. En el siguiente cuadro (II.5.3), grafico las relaciones de correspondencia entre la teoría del *carácter* y las teorías del *genio* y la *genialidad*.

Cuadro II.5.3
Teoría del carácter y teoría del genio

Carácter	Genio
Carácter inteligible	<i>Idea del genio: genialidad</i>
Carácter empírico	Ejercitación de la genialidad
Carácter adquirido	Figura del genio: genio

5.1.2.2. La genialidad y el arte: el genio como artista

Una vez que diferenciamos al *genio* (*carácter adquirido*), de la *genialidad* (*carácter inteligible* dado por la *idea*), nos encontramos con un nuevo problema: el planteo schopenhaueriano del *genio* como *artista*. Para éste, el prototipo de *genio* es el *artista*. Pero, ¿qué tiene que ver el arte en todo este asunto del *genio* y la *genialidad*? ¿Cómo es que el *genio* resulta ser un *artista* en todo esto?

Recordemos que para Schopenhauer el *arte*⁴⁰ es el tipo de conocimiento que examina las *ideas* por medio de la *contemplación*. Las *ideas*, que son la *inmediata y adecuada objetivación de la voluntad*, son un objeto captado en un tipo de conocimiento que Schopenhauer denomina como *adecuado* que implica al par *idea – sujeto puro de conocimiento*:

*Este tipo de conocimiento es el arte, la obra del genio. El arte reproduce las ideas eternas capturadas a través de la contemplación pura, lo esencial y lo permanente de todos los fenómenos del mundo y, según el material con que se los reproduzca, será arte plástico, poesía o música. Su único origen es el

conocimiento de las ideas; su única meta la comunicación de este conocimiento⁴¹.

De este modo, el *genio* es la figura que articula *arte* y *conocimiento de la idea* y lo comunica a la humanidad ya que "el fin de todo arte es comunicar la idea captada"⁴². Por ende, el *artista*⁴³ es aquel que, no sólo posee la capacidad (*carácter inteligible*), sino que además es actor y ejecutor de la *genialidad* (*carácter empírico*), actualizando una y otra vez esta actividad (*carácter adquirido*). Si la *genialidad* es un *carácter inteligible*, el *arte* será la actividad que el hombre en su existencia deberá desarrollar para llegar a ser un *genio*. El arte es la actividad que el hombre debe desarrollar como *carácter empírico* para llegar a ser un *genio* en su *carácter adquirido*.

No me extenderé más sobre la importancia del *arte* en Schopenhauer ya que no cumple con el objetivo de la presente exposición. Más bien, lo que aquí nos ocupa es el esclarecimiento del contexto en el que Schopenhauer presenta ciertos elementos para llegar al tema de la *locura*. Únicamente después de tener cierta noción de lo que el *arte* significa para Schopenhauer y para su noción de conocimiento, es posible configurar con algo más de éxito la consistencia de los conceptos de *genialidad* y *genio* para luego desembocar en la *locura*.

5.1.2.3. El genio y la genialidad: caracterización

Recién después de conocer la diferencia entre *carácter inteligible*, *empírico* y *adquirido*, luego de advertir que el *genio* es un *artista* y saber lo que para Schopenhauer es un *artista*, recién ahora estamos en condiciones de caracterizar la *genialidad* y finalmente al *genio*⁴⁴. Hay varios pasajes de *El mundo como voluntad y representación* en donde Schopenhauer desarrolla su visión sobre la *genialidad*⁴⁵: es la perfecta objetividad, es el talento de mantenerse en la intuición pura, es la capacidad de persistir como sujeto puro desconocimiento, etc.⁴⁶. Estas características que vienen dadas desde la *idea* (*carácter inteligible*), y que vuelven hacia la *idea* (*sujeto puro de conocimiento, conocimiento de la idea*). Dado que la *genialidad* parte del *carácter inteligible* y fomenta desde allí la capacidad de volver a la misma, podríamos concluir que

la *genialidad* es una *idea*. Pero si bien la *genialidad* es una *idea*, ésta debe ser actualizada en el mundo como representación, en el mundo fenoménico, para que el *genio* aparezca en escena. La matriz de *genialidad* puede estar o no, pero se trata de una cuestión de actualización. El *arte* entra en la escena de la filosofía schopenhaueriana como aquella actividad que le permitirá al individuo actualizar la *idea de genialidad* y volverse *genio*. En la medida en que el individuo ejercita el *arte*, se vuelve un *artista*; o sea, en la medida que ejercita la *genialidad*, se vuelve un *genio*.

Para entender lo que es un *genio*, es necesario tener en cuenta que existe una *ética del genio*: un individuo que es *objetivación de la voluntad*, producto de la *idea de genialidad* y ejercitante del *arte*, actividad esta última, que le permite ejercitar un modo de conocimiento peculiar, el que rompe con el *principio de individuación* y permite captar una dimensión diferente del mundo como representación: el *conocimiento de la idea* permite vislumbrar que el mundo como representación es el *Velo de Maya*: aquí el *genio* vivencia al mundo como *voluntad* y como *representación* (la *voluntad pura* es imposible de ser vivenciada ya que no puede ser parte, en estado puro, del mundo como representación). El hecho de que el *genio* resulte un habitual *artista* nos lleva nuevamente al *conocimiento intuitivo*: para Schopenhauer, el *conocimiento de la idea* es el modo más perfecto de *conocimiento intuitivo*. De este modo, el *genio* (*carácter adquirido*) conjuga aptitud (*carácter inteligible*), con actitud (*carácter empírico*). El *genio* es un artista capaz de articular lo innato y lo adquirido haciendo que esto se potencie:

"(...) el artista, que sólo conoce la idea y no ya la realidad, también ha reproducido en su obra sólo la idea pura, separándola de la realidad al omitir todas las contingencias perturbadores. El artista nos permite mirar al mundo a través de sus ojos. El que tenga esos ojos, de suerte que reconozca lo esencial, al margen de todas las relaciones que subyacen a la cosa, constituye justamente el don del genio, innato; pero el estar en situación de prestarnos ese don y hacemos ver a través de sus ojos, esto es lo adquirido, la técnica del arte"⁴⁷.

Acabada la exposición y entendimiento del *genio* y la *genialidad*, por fin pasaremos al tema que es objeto de este apartado: la *locura*.

5.1.3. La locura

Si observamos con detenimiento las exposiciones que Schopenhauer hizo en los *Complementos a El mundo como voluntad y representación*, advertiremos que de los capítulos agregados al libro III, los cuatro primeros capítulos son: *Acerca del conocimiento de las ideas* (Cap. 29); *El sujeto puro del conocer* (Cap. 30); *Del genio* (Cap. 31); *Sobre la locura* (Cap. 32). Esta secuencia no es ingenua aunque, del hecho de seguir prolijamente este orden, tampoco se sigue algún tipo de entendimiento. Las explicaciones sobre el genio (5.1.2.1) siguen esta secuencia dado que, para entender el fenómeno de la *locura* entran en juego las mismas variables que para la comprensión del genio. Si nos preguntamos por qué no estas razones no son explicitadas por Schopenhauer, se puede responder que hacia su época la psiquiatría no había llegado a un desarrollo epistemológico y metodológico lo suficientemente consistente. La psiquiatría de aquella época era aún precientífica, ni siquiera la frenología había nacido. En relación con la psiquiatría, Schopenhauer cita a Pinel y Esquirol⁴⁸ aunque no aparecen citadas otras fuentes mencionadas.

5.1.3.1. Definiciones de Schopenhauer sobre la locura

Las siguientes citas de Schopenhauer ilustran claramente lo que él entiende por *locura*⁴⁹ (*Wahnsinn*): "a los locos no se les puede negar entendimiento" (*Weder Vernunft, noch Verstand kann den Wahnsinnigen abgesprochen werden*)⁵⁰; "aprecian correctamente lo presente, su desvarío es hacia lo ausente y lo pasado"⁵¹; el delirio y la locura son cuestiones diferentes: "el delirio falsea la intuición, la locura los pensamientos" (*das Delirium verfälscht die Anschauung, der Wahnsinn die Gedanken*)⁵²; en la locura, la "enfermedad alcanza particularmente a la memoria" (*Krankheit besorges das Gedächtniß zu treffen*)⁵³; "se rompen los hilos de la memoria" (*daß der Faden des Gedächtnisses zerrissen*)⁵⁴; los recuerdos se mantienen, pero su hilazón (evocación) fracasa. "Al agravarse la locura, se origina una total falta de memoria" (*Erreicht der Wahnsinn einen hohen Grad, so entsteht völlige*

Gedächtnißlosigkeit)⁵⁵; el loco lleva en su memoria un "pasado en abstracto, aunque se trate de un pasado falso que sólo existe para él" (Vergangenheit in abstracto herum, aber eine falsche, die nur für ihn existirt)⁵⁶, pero su problema se traduce en el "presente" (Gegenwart)⁵⁷; "la locura se puede generar psicológicamente"⁵⁸ frente a un dolor espiritual insoportable; la locura psicológica "se puede volver permanente"⁵⁹. La locura tiene por función sustituir recuerdos extremadamente dolorosos, insoportables para el individuo⁶⁰. La locura puede tener un origen psicológico o somático (aunque la dinámica que Schopenhauer describe está más emparentada con el origen psíquico de la misma)⁶¹.

5.1.3.2. Análisis de las definiciones de Schopenhauer sobre la locura

Para analizar las ideas de Schopenhauer sobre la *locura*, dividiré la siguiente exposición en cuatro partes: 1. El parentesco de la *genialidad* con la *locura* (5.1.3.2.1). Descripción del fenómeno de la locura (5.1.3.2.2). El origen, la dinámica y la función de la locura (5.1.3.2.3). La consideración de que la locura puede ser de origen psicógeno o somático(5.1.3.2.4).

5.1.3.2.1. El parentesco de la genialidad con la locura

Así introducía Schopenhauer a la *locura* en su obra fundamental,

"Que la genialidad y la locura tienen una tenue frontera por la cual se transita de un lado al otro es algo que se ha observado muy a menudo"⁶².

Históricamente *genio* y *locura* se han considerado parientes próximos. Sin embargo, siempre han existido problemas para justificar esta afirmación. El mayor problema de todos quizá ha consistido en determinar el parentesco de estos términos: ¿Cuál es el criterio tenido en cuenta a la hora de hablar de "parentesco" entre *genio* y *locura*? ¿En qué consiste esa tenue frontera que delimita estos terrenos aparentemente lindantes? Para Schopenhauer, esta relación posee "un puro fundamento intelectual"⁶³. El

vínculo reside en que, tanto el *genio* como el *loco*, ambos son individuos que "abandonan el conocimiento de las relaciones que son conformes al principio de razón"⁶⁴; esta es la similitud, la diferencia tendrá que ver con aquello que motiva la manifestación de un fenómeno y otro.

5.1.3.2.2. Descripción del fenómeno de la locura

Schopenhauer considera la *locura* un problema de la *memoria* (*Gedächtniß*), los hilos de la misma se debilitan y es allí en donde irrumpe la *voluntad de vivir*. Este fenómeno acaece porque la *voluntad de vivir* no tolera ciertas representaciones que se dan en el intelecto. Si el intelecto se maneja según un orden establecido que es leído como tal -desde el entendimiento según la lógica del principio de razón suficiente (causalidad), y desde la sensibilidad según el tiempo y el espacio-, entonces, la *locura* será un fenómeno que se manifiesta cuando este orden se presenta alterado; o mejor dicho, se puede llamar *locura* a cierta alteración del conocimiento, que según Schopenhauer, parte de la *memoria*.

Lo que en la *locura* sucede es que los hilos (*Faden*) del intelecto debilitan, la urdimbre que se constituye en el intelecto se relaja e irrumpe un descontrol de representaciones sin sentido (es decir, que la *memoria* hace que falle el funcionamiento del *entendimiento* que es el encargado de establecer relaciones entre las diversas representaciones). Esta falta de sentido es adjudicada a la falla de la *memoria*; de hecho para Schopenhauer,

"La verdadera salud del espíritu (*Gesundheit des Geistes*) consiste en una cabal reminiscencia (*Rück Erinnerung*). Desde luego, esto no significa que nuestra memoria (*Gedächtniß*) lo conserve todo"⁶⁵.

Pero, ¿cuál es la función de la memoria? No hallamos una definición de memoria en *El mundo como voluntad y representación*, a excepción de la que se transcribirá, referencia que es ofrecida por el filósofo para los exclusivos fines de la presente exposición de la *locura*:

"La memoria (*Gedächtniß*) de alguien sano conserva sobre un suceso del cual ha sido testigo una certeza considerada tan firme y segura como la percepción actual de una cosa"⁶⁶.

Podemos deducir de estos postulados que la *memoria* es una capacidad intelectual que consiste en evocar recuerdos, y para él recuerdos son *representaciones*. Decir algo más sobre este tema implicaría insertar conceptos o términos ajenos a la obra de Schopenhauer.

Frente a esta exposición cabe preguntarnos cómo y por qué se produce esto. Podemos advertir que esta exposición es descriptiva aunque carente de explicaciones. De hecho, todavía no queda clara la diferencia entre el *genio* y *loco*. Siguiendo la exposición hasta este punto sabemos más de las similitudes entre *genialidad* y *locura* que de sus diferencias. En el siguiente apartado examinaremos este asunto con mayor detalle.

5.1.3.2.3. Origen, dinámica y función de la locura

Podemos decir que para Schopenhauer la *locura* juega una función *restitutiva*⁶⁷: es una manifestación consistente en la presentificación de representaciones sin relación entre sí, la *locura* propiamente dicha es un punto de llegada ya que su esencia y función es la de sustituir una realidad insoportable (punto de partida). En otras palabras: la aparición de la *locura* tiene que ver con una estrategia defensiva frente a una realidad insoportable. La función de la incoherencia consiste en resguardar al intelecto de una realidad que el mismo no puede tolerar. Este mecanismo es puramente psicológico.

5.1.3.2.3.1. Primera teoría sobre la locura (1819)

En *El mundo como voluntad y representación* encontramos dos pasajes⁶⁸ en donde Schopenhauer habla del *origen de la locura* (*Entstehung des Wahnsinns*)⁶⁹; allí se halla bien detallada la función de la misma como un mecanismo reconstitutivo. De acuerdo a la descripción de la dinámica de la descompensación psicótica, ubicamos los siguientes momentos para ilustrar

las condiciones necesarias y suficientes para que se produzca la *locura* tal como lo presenta Schopenhauer:

1. Existencia de un sufrimiento presente⁷⁰.
2. Este sufrimiento es de una gran magnitud y puede volverse permanente⁷¹.
3. Este sufrimiento es un pensamiento y reside en la memoria⁷².
4. El sufrimiento se vuelve insoportable⁷³.
5. La naturaleza se aferra a la *locura* como último recurso para salvar la vida⁷⁴.
6. El espíritu excesivamente atormentado rompe los hilos de su memoria, huye del dolor espiritual que sobre pasa sus fuerzas y busca refugio en la *locura*⁷⁵.

5.1.3.2.3.2. Segunda teoría sobre la locura (1844)

En el libro de los *Complementos a El mundo como voluntad y representación* (1844-1859), se reitera este mecanismo aunque se le agregan - a esta nueva explicación- una serie de términos que serán altamente significativos para los posteriores psicoanalistas. Hace mención a de los siguientes elementos:

1. Cuando pensamos cosas que vulneran nuestro interés, orgullo o deseos, estamos a disgusto; por eso nos resulta fácil obviar inconscientemente a lo desagradable mientras nos resulta fácil considerar durante horas aquellas cosas que son de nuestro agrado⁷⁶.
2. Este fenómeno es entendido por Schopenhauer como una *resistencia de la voluntad* (*Widerstreben des Willens*)⁷⁷.
3. En esta *resistencia de la voluntad* (...) está el lugar por donde la locura puede irrumpir dentro de nuestro espíritu⁷⁸.
4. El intelecto hace un esfuerzo por asimilar las adversidades, sin embargo mantiene un equilibrio reprimiendo aquello que le conviene⁷⁹.

5. La represión permite que la realidad sea mucho menos dolorosa; que esto suceda es lo más propio de la salud mental⁸⁰.
6. Si la dinámica del intelecto y el espíritu han seguido el camino descripto, no hallaremos locura alguna⁸¹.
7. "Si se da un solo caso donde la resistencia y obstinación de la voluntad a la asunción de un conocimiento logra que no se culmine esa operación, se sustraen por entero al intelecto ciertos sucesos o circunstancias porque la voluntad no puede soportar su visión y se llena arbitrariamente el hueco dejada en la necesaria conexión de las cosas, entonces comparece la *locura*"⁸².
8. Esto último ha sucedido porque "el intelecto ha renunciado a su naturaleza para complacer a la voluntad y el hombre se figura ahora lo que no es"⁸³.
9. "La locura así originada se convierte ahora en el Leteo del sufrimiento insoportable: era el último recurso de la angustiada naturaleza"⁸⁴.

5.1.3.2.3.3. Comparación entre ambas teorías

Existe, entre la explicación original de Schopenhauer sobre la locura (1819), y la explicación presentada en los *Complementos* (1844), una diferencia sustancial. En la primera exposición, describe el fenómeno de la *locura* como una ruptura de los hilos del pensamiento a raíz de un sufrimiento de magnitud significativa. En cambio, en los *Complementos*, parte de un estado de normalidad en el cual existe un mecanismo de regulación psicológico, denominado *resistencia de la voluntad*, a partir del cual la *locura* puede resultar o no. Por eso no es extraño, que Schopenhauer inicie el capítulo *Sobre la locura* de los *Complementos*, con una mención a la *salud del espíritu* (*Gesundheit des Geistes*)⁸⁵. Ilustraré estas diferencias en el cuadro II.5.4.

Cuadro II.5.4

Comparación de las concepciones de locura en Schopenhauer entre 1818 y 1844

Origen de la locura (1818)	Origen de la locura (1844)
1. Existencia de un sufrimiento presente	1. Existe cierta dinámica psicológica inconsciente que filtra experiencias desagradables. Este fenómeno es denominado por Schopenhauer como <i>resistencia de la voluntad</i>
2. El sufrimiento se caracteriza por ser de una gran magnitud y puede volverse permanente	2. El lugar por donde la locura puede irrumpir en nuestro espíritu es el mismo en el que opera esta <i>resistencia de la voluntad</i>
3. Este sufrimiento es un pensamiento y reside en la memoria	3. El intelecto hace un esfuerzo por asimilar las adversidades, sin embargo mantiene un equilibrio reprimiendo aquello que le conviene
4. Por sus características, el sufrimiento se vuelve insoportable	4. Esta <i>represión</i> permite que la realidad sea mucho menos dolorosa; que esto suceda es lo más propio de la salud mental. Si la dinámica del intelecto y el espíritu han seguido este camino, no hallaremos locura alguna
5. El espíritu excesivamente atormentado rompe los hilos de su memoria, huye al dolor espiritual que sobre pasa sus fuerzas y busca refugio en la locura	5. Si se da un caso donde la resistencia y obstinación de la voluntad a la asunción de un conocimiento logra que no culmine la operación descripta, se sustraen por entero al intelecto ciertos sucesos o circunstancias —dado que la voluntad no puede soportar su visión— y se llena arbitrariamente el hueco dejado en la necesaria conexión de las cosas, allí comparece la <i>locura</i> . Esto último ha sucedido porque el intelecto ha renunciado a su naturaleza para complacer a la voluntad
	6. La locura así originada se convierte en el Lateo del sufrimiento insoportable: era el último recurso de la angustiada naturaleza, es decir, de la voluntad

Si bien no hay modificaciones sustanciales sobre el mecanismo que produce la *locura*, sí hay un agregado fundamental que habla de lo que es considerada la *salud mental*. Sería erróneo considerar el agregado de la *represión* o *resistencia de la voluntad* como meros mecanismos. En la exposición, estos fenómenos cumplen funciones que exceden al rol de "mecanismos"; más bien, son modos de regulación de la vida psíquica. La *salud mental* consiste para Schopenhauer en que la dinámica psicológica del hombre funcione de modo tal que evite reiteradas apariciones de la *locura*

(como veremos más adelante, esto podría llevar a la cronicidad); allí, la resistencia de la voluntad cumple un rol, no sólo mecánico, sino también regulador. La presente exposición sobre la *locura* y la resistencia de la voluntad, son las menciones que Otto Rank mostrará a su maestro Sigmund Freud en 1909.

5.1.3.2.3.4. Locura en sentido estricto y fenómenos similares

Dejando de lado la *genialidad*, existen fenómenos parecidos a la *locura* que no son ni lo uno ni lo otro. Schopenhauer se refiere aquí a los casos del enamorado, del erotómano, o a situaciones que hoy en día podríamos llamar "traumáticas". Comenta que estos casos son muy similares a la *locura*, pero no lo son en sentido estricto. En los casos del enamorado, el erotómano o el traumatizado, la problemática que se suscita no consiste en una ruptura de los hilos de la memoria, sino que más bien:

"(...) tales enfermos se aferran convulsivamente, por decirlo así, a los pensamientos concebidos, hasta el punto de que no se les ocurre ningún otro o cuando menos ninguno que se les oponga"⁸⁶.

Si la *locura* se caracteriza por la pérdida de sentido (ruptura de los hilos de la memoria), entonces estos casos no son *locura*. La dinámica descrita es otra diferente: se sobrevaloran ciertas representaciones (se aferran convulsivamente a los pensamientos concebidos) que difícilmente entran en relación con otras representaciones menos valoradas.

Esta diferencia que se da en la *psicogénesis de la locura* y de los enamorados, erotómanos y traumatizados, se diluye -aunque no del todo-, al momento de manifestarse el efecto de tales dinámicas psicológicas ya que, "...en ambos procesos permanece idéntico lo esencial de la locura, a saber, la imposibilidad de un recuerdo uniforme y coherente como el que está en la base de nuestra sana reflexión racional"⁸⁷. Sin embargo, más allá de las similitudes en la manifestación, es fundamental resaltar la diferencia de los aspectos genéticos de ambos tipos fenómenos: "...quizá el contraste de las génesis,

expuesto aquí, si se aplica con juicio, pudiera ofrecer un perspicaz criterio divisorio de la auténtica demencia⁸⁸. Véase el cuadro II.5.5.

Cuadro II.5.5

Comparación entre la locura y el enamoramiento, la erotomanía y el trauma en Schopenhauer

Locura		Enamoramiento, erotomanía y el trauma
1. Se caracteriza por la pérdida de sentido: las representaciones pierden su hilazón resultando la incoherencia.	Diferente	1. Exceso de sentido: aferramiento convulsivo a ciertos pensamientos al punto de no poder considerar otros o, menos alguno que se oponga
2. La selectividad de la locura consiste en reprimir representaciones insoportables	Diferente	2. La selectividad de estos fenómenos consiste en la sobrevaloración de ciertas representaciones. Dificilmente entran en relación con otras representaciones menos valoradas
3. Imposibilidad de un recuerdo uniforme y coherente como el que está en la base de nuestra sana reflexión racional	Similar	3. Imposibilidad de un recuerdo uniforme y coherente como el que está en la base de nuestra sana reflexión racional.

5.1.3.2.3.5. Conclusiones metafísicas sobre la génesis de la locura

Hechas las caracterizaciones sobre la *locura* en el mundo como representación, cabe hacer una última consideración sobre cómo ésta se genera. Para Schopenhauer existe una *explicación metafísica de la locura* que responde al mundo como voluntad: la aparición de la *locura* responde a una irrupción de la *voluntad* que, como fuerza natural, ciega, impetuosa y destructiva, hace sucumbir a la guía del intelecto sobre los actos y pensamientos del individuo⁸⁹. Esta suspensión del dominio de la causalidad y la

relación, -pues lo que está suspendido es el *principio de razón suficiente*-, vale únicamente para el *conocimiento reflexivo* (*Razón [Vernunft]*), más no para el *conocimiento intuitivo*, pues, si así fuera, para Schopenhauer, "la voluntad quedaría sin guía alguna y el hombre permanecería inmóvil"⁹⁰. El *loco* percibe los objetos que rompe y tiene consciencia sobre su obrar actual, pero sin reflexión alguna⁹¹.

Sobre esta consideración vale esclarecer la propuesta schopenhaueriana en términos gnoseológicos: para éste la *razón*⁹² (*Vernunft*) está alterada ya que en la *locura* hay carencia de reflexión y trastorno de memoria. El *entendimiento* (*Verstand*) también se encuentra alterado aunque parcialmente; el entendimiento está alterado sólo en lo que atañe a la *memoria*: el *principio de razón suficiente* no funciona adecuadamente en la *memoria* aunque sí funciona en la *percepción*; la ruptura de la hilazón de representaciones de la memoria indica un fracaso en la capacidad de relación (al menos la voluntaria) de *representaciones*. Por último, la *sensibilidad* (*Sinnlichkeit*) no se encuentra afectada ya que el *loco* percibe correctamente.

Lo que sucede en la *locura* es que el conocimiento -tanto intuitivo como abstracto-, que se encuentra al servicio de la *voluntad de vivir*, es irrumpido por la misma, dado que ésta considera (no sabemos cómo) que las representaciones que se presentan en la consciencia resultan insoportables (a esto hay que agregar que no opera adecuadamente el principio regulador de la salud mental: la *resistencia de la voluntad*). De esta manera, las características más exclusivas de la *voluntad* aparecen en la *locura* al desnudo: la discordia, la falta de fundamento y la carencia de sentido.

5.1.3.2.4. El origen de la locura: psicógeno o somático

En el aparatado sobre la locura del primer tomo de *El mundo como voluntad y representación* (§36), hallamos una mención sobre la naturaleza de la locura; allí dice que *intensos sufrimientos espirituales* o *atroces sucesos inesperados* pueden ocasionar la *locura*⁹³. Tomado de este modo, es claro entender que el *origen de la locura* es *psicológico*, o -expresado en términos de Schopenhauer-, es *intelectual*. Sin embargo, en los *Complementos*, hallamos un comentario en donde se introduce una doble

causalidad de la *locura*: el origen *psíquico* de la *locura* (*psychischen Ursprung des Wahnsinn*) y la *locura* que se debe a causas puramente somáticas (*rein somatischen Ursachen*)⁹⁴.

La *locura* cuyo origen es psíquico corresponde a la explicada en el apartado anterior⁹⁵. Para Schopenhauer, la *locura* debida a causas somáticas tiene que ver con "defectos o desorganizaciones parciales del cerebro o de sus envolturas, así también como al influjo que otras partes enfermas ejercen sobre el cerebro. En esta segunda clase de *locura* es donde se dan principalmente las falsas intuiciones sensoriales, las alucinaciones (...). Según todas las apariencias, un gran infortunio puede generar una *locura* psíquica en un hombre sano. Al que ya está somáticamente predispuesto le basta la menor contrariedad para ello"⁹⁶.

Sin embargo, que la *locura* sea de origen psíquico o somático, no impide que ambas causas de la misma puedan participar la una de la otra, "sobre todo la psíquica de la somática"⁹⁷. Para Schopenhauer, a una *locura* de origen psíquico se le puede agregar un déficit somático producido por el desorden intelectual, "de ahí que la *locura* sea curable solo al comienzo, más no pasado un largo tiempo"⁹⁸.

5.1.4. Consideraciones epistemológicas sobre la *locura*

Si uno se retrotrae al comienzo de la exposición sobre la *locura*, advertirá el extenso desarrollo realizado. Esta exposición ha sido muy amplia ya que a lo largo de la misma presentamos varios temas que en principio parecen inútiles. Sin embargo, a continuación este prolongado desarrollo se verá justificado.

Si he partido de la *idea* y su conocimiento (5.1.1), pasado por el *arte* y posteriormente por la figura del *genio* (5.1.2), para recién llegar a la *locura*; es por una necesidad de claridad inherente a la exposición. No se puede entender lo que es un *genio* si no tenemos un mínimo bagaje de estos términos. Es fundamental tener en cuenta la perspectiva metafísica de Schopenhauer para entender la esencia de la *genialidad*. Y si se ha dado tanto lugar a estas cuestiones es porque para Schopenhauer, *genio* y *locura* comparten cierto rango en función de la "normalidad" y en función de cómo estos conocen. Si la

idea y su *conocimiento* encuentran su ejemplo más importante en el *genio*, ¿por qué el *locura* es la que sigue la exposición? Sin duda es por el parentesco existente entre *genio* y *locura*. Pero la explicación que Schopenhauer ofrece sobre la *locura* no contempla el rol de la *idea* en dicho fenómeno. Dicho de otra manera: si el *genio* lo es por *carácter adquirido* (*carácter inteligible* mas *carácter empírico* en interacción), ¿cómo se juega esto en la *locura*? ¿Qué ideas intervienen cuando alguien se vuelve loco?

A priori deberíamos tener en cuenta que en la *locura* la ruptura de los hilos de la memoria se da por una falla de ésta última, en el caso del *genio* (*carácter adquirido*) se da por una combinación de aptitud (*carácter inteligible*) con actitud (*carácter empírico*). Pareciera que para Schopenhauer, en la *locura* no existiría anomalía alguna en el proceso de *objetivación de la voluntad*; más bien habría un trastorno en las condiciones del sujeto (1 y 2)⁹⁹; estos enunciados son afirmaciones teóricas que responden a un nivel epistemológico III. Con relación a un nivel de afirmación epistemológico II (generalización empírica y articulación teórica), en el *genio*, el rol de la *idea* es esencial; en la *locura* no se sabe qué rol juega la *idea* (3)¹⁰⁰.

El *genio* es una excepción a la norma por los dotes que posee y que puede desarrollar como *artista*; en cambio, el *loco* es una excepción a la norma de la *salud mental* porque no puede manejar adecuadamente la resistencia de la *voluntad* (represión). Ambos casos son excepciones a la norma, el *genio* por su combinación de *aptitud* con *actitud* (*artista*), y el *loco* por su *ineptitud* (4)¹⁰¹. En ninguno de los dos casos, ser *genio* o *loco* es una elección voluntaria (5)¹⁰².

Por distintos motivos, en ambos casos el *conocimiento intuitivo* es predominante; tanto el *genio* como el *loco* son ejemplos de la importancia y jerarquía que tiene para Schopenhauer el *conocimiento intuitivo* sobre el *reflexivo* (6)¹⁰³; aunque en el *loco* existe una jerarquía vinculada al fracaso del *conocimiento reflexivo* (7)¹⁰⁴. Romper con el *principio de razón suficiente* pudiendo percatarse de una realidad más allá de este le sucede tanto al *loco* como al *genio*. En ambos casos el individuo puede percatarse de la verdadera esencia de las cosas; sin embargo, el *genio* la puede contemplar, el *loco* la padece (8)¹⁰⁵. La *locura* es producto del sufrimiento, el *genio* es producto del *carácter adquirido* (9)¹⁰⁶. La *genialidad* es un fenómeno sublime, la *locura* es un

mecanismo reconstitutivo (10)¹⁰⁷; la primera lleva a la *contemplación*, la segunda al *delirio* (11)¹⁰⁸. Véase el cuadro II.5.6.

Cuadro II.5.6
Comparación entre genio y locura en Schopenhauer

Genio	Consideraciones epistemológicas	Locura
1. Es un carácter adquirido	Diferencia teórica	1. Es un trastorno: Falla la resistencia de la voluntad
2. Se da por un interjuego del carácter inteligible con el empírico	Diferencia en un nivel de afirmación epistemológica III (teórica)	2. Se da por condiciones exclusivas del fenómeno
3. El rol de la idea es bien preciso	Diferencia en un nivel de afirmación epistemológica II	3. El rol de la idea es impreciso
4. Excepción a la norma: por aptitudes (es un artista)	Diferencia en un nivel descriptivo: se remite a las habilidades adaptativas	4. Excepción a la norma: por ineptitudes
5. Ser genio no es una elección voluntaria	Similitud	5. Ser loco o es una elección voluntaria
6. Jerarquía del conocimiento intuitivo	Similitud	6. Jerarquía del conocimiento intuitivo
7. Esta jerarquía se da por las características y bondades del conocimiento intuitivo	Diferencia	7. Esta jerarquía se da por las características y bondades del conocimiento intuitivo, y por el fracaso del conocimiento reflexivo
8. Se percata de la esencia del mundo (la contemplación)	Similitud y Diferencia	8. Se percata de la esencia del mundo (la padecer)
9. Producto del carácter adquirido	Diferencia	9. Producto del sufrimiento
10. Es sublime	Diferencia	10. Es reconstitutiva
11. Lleva a la contemplación de las ideas	Diferencia	11. Lleva al delirio

Resta concluir que la *locura* en Schopenhauer no es un tema esencial. El valor epistemológico que posee el tema de la *locura* es poco relevante en la obra de éste (basta ver el rodeo que tuvimos que hacer para llegar al tema como para entender el lugar que ocupa en el sistema de *El mundo como voluntad y representación*). El único valor que posee la figura del

loco es la contraposición con la figura del *genio*. La *locura* para Schopenhauer es un complemento a la teoría de la *genialidad*, agregado que permite ilustrar qué sucede cuando fracasan ciertas condiciones humanas tales como la *memoria* y *reflexión*.

En relación al psicoanálisis, la *locura* de Schopenhauer es anticipatoria de las teorías freudianas sólo en lo que concierne a ciertos procesos dinámicos (la *represión* y la *función restitutiva*), pero habiendo revisado las teorías schopenhauerianas de las *ideas*, el *carácter*, el *genio*, el *arte*, etc., sería un tremendo error concluir que Freud hubiese copiado o se hubiera inspirado en Schopenhauer. La complejidad de las teorías filosóficas de Schopenhauer guardan poca relación con las ideas psicoanalíticas de Freud, a excepción de los mecanismos de *represión* y *restitución*.

5.2. Locura en Freud

En su *Diccionario de psicoanálisis* (1998), Roudinesco y Plon, refieren que "hay tres maneras de considerar el fenómeno de la *locura* (*Wahnsinn*)"¹⁰⁹. La primera consiste en, "hacerla entrar en un marco nosológico y construido por el saber psiquiátrico"¹¹⁰. La segunda, "apunta a elaborar una antropología de sus diferentes manifestaciones en las distintas culturas"¹¹¹. La tercera es la psicoanalítica, que "propone abordar la cuestión desde el ángulo de la escucha transferencial de la palabra, del deseo o la vivencia del hombre loco"¹¹². Pero, ¿cómo es que se ha llegado a esta tercera concepción de *locura* en psicoanálisis? Como casi todos los términos psicoanalíticos fundamentales, su historia comenzó con Freud.

Sabemos que Freud se refirió a la *locura* en términos de *psicosis* (*Psychose*); por eso, haré un recorrido histórico conceptual del término *psicosis* en el pensamiento y la obra de Freud.

5.2.1. La psicosis en la obra de Freud

Freud tomó el término *psicosis* hacia 1894 para designar la reconstrucción inconsciente por el sujeto de una realidad delirante o alucinatoria. Posteriormente, en su obra consideró a la *psicosis* como una estructura psicopatológica diferente de las *neurosis* y las *perversiones*¹¹³. Recién en 1924, a raíz de la postulación de la segunda tópica del aparato psíquico, logró establecer con mayor precisión cierta definición psicoanalítica de las *psicosis* a partir de la cual se constituyó un campo teórico y clínico.

Las menciones sobre la dinámica y los mecanismos propios de la *psicosis* son bastante asistemáticos a lo largo del mencionado período. Es cierto que hay escritos que hablan más consistentemente que otros de los fenómenos psicóticos; sin embargo, son menciones que no logran asir dichos fenómenos con cabal claridad. Intentaré clarificar y describir los pasos que Freud fue realizando para configurar su concepción de la *psicosis*. Dividiré la exposición en cinco grandes apartados respetando la evolución de las ideas freudianas de acuerdo a un criterio cronológico: en el primer apartado se trabajará sobre la concepción de la *psicosis* en los primeros escritos de Freud -

entre 1894 y 1896- (5.2.1.1), luego pasaré a las consideraciones de la *psicosis* de 1900 en *La interpretación de los sueños* (5.2.1.2). Posteriormente consideraré la importancia del caso Schreber –escrito de 1911- (5.2.1.3), a continuación trabajaré las “novedades” presentadas en *Introducción al narcisismo* en 1914 (5.2.1.4), expondré también las ideas de Freud sobre la *psicosis* de acuerdo a las consideraciones de 1924 sobre la segunda tópica del aparato psíquico (5.2.1.5) y dejaré para el final las últimas consideraciones sobre la *psicosis* hechas en diversos trabajos de Freud entre 1925 y 1939 (5.2.1.6).

5.2.1.1. La psicosis en los primeros escritos (1894-1896)

En el comienzo de su obra, Freud utilizó el término *neuropsicosis de defensa* (*Abwehr-Neuropsychosen*) para referirse a la dinámica psicológica que se jugaba en la constitución de diferentes cuadros psicopatológicos: allí se refiere a la histeria, la fobia, la neurosis obsesiva y a ciertas *psicosis*. Freud consideraba que la base de algunos trastornos psiconeuróticos residía un factor sexual traumático desencadenante. Posteriormente a la vivencia sexual traumática, Freud postulaba un mecanismo defensivo o represivo que cumplía con la función de mantener a la consciencia resguardada de las representaciones traumáticas. En aquella época hacía una distinción de las neurosis en dos grupos: las *neuropsicosis de defensa* y las *neurosis actuales*. En las primeras, la neurosis resultaba de la historia sexual infantil del individuo, en las segundas el conflicto surgía de la actualidad y el síntoma patológico no era una simbolización de la historia sexual infantil del sujeto perturbado. Con el nombre de *neuropsicosis de defensa* Freud se refiere al primer grupo.

Me referiré a los trabajos *Las neuropsicosis de defensa* (1894) (5.2.1.1.1) y las *Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa* (1896) (5.2.1.1.2), con el objetivo de detectar en qué términos fueron definidas las *psicosis* en esta primera época de la obra de Freud.

5.2.1.1.1. Las neuropsicosis de defensa (1894)

En su trabajo sobre *Las neuropsicosis de defensa* (1894), hallamos la mención y desarrollo de la dinámica psicológica que se da en las *psicosis alucinatorias* (*halluzinatorischer Psychosen*). En el apartado III del opúsculo¹¹⁴, Freud nos introduce en el análisis y establece una mecánica de la crisis alucinatoria. Allí refiere que en los casos de histeria, neurosis obsesiva y fobia, ocurría que "la *defensa* (*Abwehr*) frente a la *representación inconciliable* (*verträglichem Vorstellung*) acontecía mediante el divorcio entre ella y su afecto"¹¹⁵, pero la representación, "permanecía dentro de la conciencia"¹¹⁶. El caso de las alucinaciones será diferente ya se trata de:

"(...) una modalidad defensiva mucho más enérgica y exitosa, que consiste en que el yo *desestima* (*verwirft*) la representación insoportable junto con su afecto y se comporta como si la representación nunca hubiera comparecido. Sólo que en el momento en que se ha conseguido esto, la persona se encuentra en una psicosis que no admite otra clasificación que «*confusión alucinatoria*»"¹¹⁷.

Para Freud, "es ilícito decir que el yo se ha defendido de la representación insoportable mediante el refugio en la psicosis"¹¹⁸. Debemos tener en cuenta que la dinámica psicológica de la *alucinación* responde a mecanismos muy precisos. En estos casos Freud denomina *psicosis de defensa*, no a la *alucinación* en sí, sino a la *función defensiva de la alucinación*¹¹⁹. Si bien en este escrito Freud resalta la función genérica que la *defensa* desempeña en la psicogénesis de los trastornos psicológicos, también es cierto que introduce una diferenciación tajante entre un mecanismo psicopatológico específico que interviene en las *neurosis* y otro interviniente en la *psicosis alucinatoria*. En este trabajo Freud no discriminará con claridad qué mecanismos juegan en cada dinámica por varios motivos; la razón fundamental de esto quizá se deba a que él mismo no lo tenía del todo claro. Sin embargo, en el mismo texto, la defensa que aparece en la *psicosis alucinatoria*, "consiste en que el yo *desestima* la representación insoportable"¹²⁰. De esto se desprende que el mecanismo más preciso de esta *psicosis alucinatoria* es la *desestimación* (*verwerfung*) de la representación.

En uno de los últimos párrafos de este opúsculo encontramos una serie de apreciaciones acerca de las neurosis mixtas, allí se refiere que las

distintas formas de enfermar, "pueden estar reunidas en una misma persona"¹²¹. Sin embargo, "es cierto que la confusión alucinatoria no suele ser compatible con la persistencia de la histeria, y por regla general tampoco con las representaciones obsesivas. En cambio, no es raro que una psicosis de defensa interrumpa episódicamente la trayectoria de una neurosis histérica o mixta"¹²². Esta diferenciación es suficientemente importante como para comprender que la *psicosis alucinatoria* obedece a una defensa genérica diferente a las neuróticas. En última instancia, la *psicosis de defensa* más propia de la *psicosis alucinatoria* opera con una mecánica diferente que en la neurosis.

5.2.1.1.2. Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa (1896)

Dos años después del primer trabajo sobre *Las neuropsicosis de defensa*, Freud publica un nuevo trabajo que consiste en una continuación del anterior; de allí su nombre de *Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa*. Si en el primer trabajo se hizo hincapié en sobre el rol de la defensa o represión en el proceso patológico, en este nuevo trabajo, se resaltaré el papel de aquello contra lo cual opera la defensa. La conclusión a la que Freud arriba vale tanto para la histeria y la neurosis obsesiva como también para la *paranoia*: aquello contra lo que opera la *defensa* es una vivencia sexual de índole traumática.

El apartado que aquí nos interesará resaltar será el tercero referido al *Análisis de un caso de paranoia crónica*¹²³. De entrada llama poderosamente la atención la consideración que hace sobre el estatuto de la *paranoia*:

"(...) también la *paranoia* —o grupos de casos pertenecientes a ella— es una psicosis de defensa, es decir que proviene, lo mismo que la histeria y las representaciones obsesivas, de la represión de recuerdos penosos, y que sus síntomas son determinados en su forma por el contenido de lo reprimido. Es preciso que la *paranoia* posea un particular camino o mecanismo de represión, así como la histeria lleva a cabo esta por el camino de la *conversión* a la *inervación corporal* y la neurosis obsesiva por *sustitución* (desplazamiento a lo largo de ciertas categorías asociativas)"¹²⁴.

En este párrafo queda en evidencia la importancia que juega la función defensiva en las neuropsicosis. También queda claro que la conversión en la histeria y la sustitución en la neurosis obsesiva son mecanismos defensivos o represivos¹²⁵ agrupables dentro de un conjunto diferente al mecanismo defensivo de la *paranoia*. Sin embargo, continúa considerando a todos estos cuadros psicopatológicos en su conjunto como "psicosis de defensa". Es importante destacar también que en esta época Freud no diferenciaba *defensa* de *represión*, al punto de que ambos términos, si bien no eran sinónimos, eran intercambiables dada la función que ocupaban en aquellas teorías.

El caso que Freud trae a colación para su análisis de la *paranoia crónica* es el de la señorita P. Nos anticipa que en su análisis de la señorita P., aplicó el mismo método que utilizó para la histeria: el método de Breuer¹²⁶. Hallaremos a lo largo de la exposición un insistente intento por trabajar análogamente -es decir, de aplicar el método de trabajo analítico de las neurosis a la *paranoia*-; por eso que a lo largo del caso aparecen explicitadas en mayor proporción las similitudes con las psiconeurosis que las diferencias¹²⁷. En relación con las novedades que aporta en este trabajo no podemos dejar de señalar las menciones a la introducción de los términos *proyección (Projektion)*¹²⁸ y *alteración del yo (Ich-Veränderung)*¹²⁹.

Luego de exponer la psicogénesis de los síntomas paranoicos con relación a los de la neurosis obsesiva, establece una diferencia fundamental en la mecánica psicogenética entre ambos cuadros: la intervención del mecanismo de *proyección* en la *paranoia*:

"(...) en la *paranoia*, el reproche es reprimido por un camino que se puede designar como *proyección (Projektion)*, puesto que se erige el síntoma defensivo de la *desconfianza hacia otros*"¹³⁰.

Por otra parte, establece una analogía entre los síntomas secundarios de la neurosis obsesiva y la *paranoia* en donde, "a los síntomas de la defensa secundaria en el caso de la neurosis obsesiva corresponde aquí la formación delirante combinatoria, el *delirio de interpretación*, que desemboca en la *alteración del yo*"¹³¹. Por último, también señala que la "debilidad

mnémica" (*Erinnerungsschwäche*)¹³² de los paranoicos es tendenciosa, "es decir, descansa en una represión y sirve a los propósitos de esta"¹³³.

Para exponer la síntesis de la psicogénesis de la *paranoia*, Freud apela a la explicación de la neurosis obsesiva estableciendo identidades y diferencias. Damos por supuesto el hecho de que ambos procesos patológicos se desencadenan como defensas contra la sexualidad (1). *Paranoia* y neurosis obsesiva son idénticas en que: la represión es el núcleo del mecanismo psíquico¹³⁴ (2); lo reprimido es una vivencia sexual infantil¹³⁵ (3); y una parte de los síntomas brota de la defensa primaria¹³⁶ (4). Sin embargo, en este último punto existe una diferencia: en la neurosis obsesiva, el reproche inicial ha sido reprimido por la formación del síntoma primario: *desconfianza de sí mismo*¹³⁷ (5); en cambio, en la *paranoia*, el reproche es reprimido por un camino que se puede designar como *proyección*, puesto que se erige el síntoma defensivo de la *desconfianza hacia otros*¹³⁸ (5). Como en las neurosis obsesivas, también en la *paranoia* cabe designarlos como síntomas del retorno de lo reprimido; sin embargo, en la neurosis obsesiva estos serán la sustitución de representaciones, y en la *paranoia* serán las ideas delirantes y alucinaciones¹³⁹ (6).

Un agregado que Freud le concede a la *paranoia*, y que no es ubicable en su analogía del lado de la neurosis obsesiva se refiere a que los reproches reprimidos retornan como pensamientos enunciados en voz alta (7), para lo cual se ven forzados a consentir una doble desfiguración (8): una censura lleva a su sustitución por otros pensamientos asociados o a su encubrimiento por modos imprecisos de expresión (8.1), y están referidos a vivencias recientes, meramente análogas a las antiguas¹⁴⁰ (8.2).

El tercer grupo de síntomas, los síntomas de defensa secundaria de la neurosis obsesiva, no son ubicables como tales en la *paranoia*. A los síntomas de defensa secundaria de la neurosis obsesiva, corresponde la *formación delirante combinatoria*, el *delirio de interpretación* (*Deutungswahn*)¹⁴¹ (9), que desemboca en la *alteración del yo* (*Ich-Veränderung*)¹⁴² (10). En el cuadro II.5.7 se podrá advertir con mayor claridad el planteo analógico establecido por Freud entre *paranoia* y neurosis obsesiva

Cuadro II.5.7

Diferencias entre la neurosis obsesiva y la paranoia en Freud (1894-1896)

Neurosis Obsesiva		Paranoia
1. El cuadro patológico es una consecuencia de la defensa del yo frente a cuestiones sexuales.	Similar	1. El cuadro patológico es una consecuencia de la defensa del yo frente a cuestiones sexuales
2. La represión es el núcleo del mecanismo psíquico	Similar	2. La represión es el núcleo del mecanismo psíquico
3. Lo reprimido es una vivencia sexual infantil	Similar	3. Lo reprimido es una vivencia sexual infantil
4. Parte de los síntomas brota de la defensa primaria	Similar	4. Parte de los síntomas brota de la defensa primaria
5. El reproche es reprimido por proyección: el síntoma es la desconfianza hacia otros	Diferente	5. El reproche inicial es reprimido, formación del síntoma primario: desconfianza de sí mismo
6. Síntomas del retorno de lo reprimido: sustitución de representaciones	Similar y diferente	6. Síntomas del retorno de lo reprimido: ideas delirantes y alucinaciones
	Diferente	7. Los reproches reprimidos retoman como pensamientos enunciados en voz alta
	Diferente	Esto implica que: 8. Los reproches se vean forzados a consentir una doble desfiguración:
	Diferente	8.1. Una censura lleva a su sustitución: otros pensamientos asociados o encubrimiento por modos imprecisos de expresión, y
	Diferente	8.2. Referidos a vivencias recientes, análogas a las antiguas
9. Síntomas de defensa secundaria	Correspondientes (Similares y diferentes)	9. Formación delirante combinatoria, delirio de interpretación
	Diferente	Esto desemboca en: 10. Alteración del yo

5.2.1.1.3. Conclusiones

Un dato importante es que en estos escritos Freud utiliza el término *psicosis* para hablar de histeria y neurosis obsesivas del mismo modo en que califica al episodio *alucinatorio* o a la *paranoia crónica*. Por ejemplo, en la

introducción a su trabajo de 1894, Freud habla de "estas psicosis y las dos neurosis ya indicadas"¹⁴³ para hablar de la histeria, las fobias y la obsesiones respectivamente. Luego habla de "psicosis de avasallamiento (*Überwältigungspsychose*)"¹⁴⁴ para referirse a la desproporcionada irrupción de síntomas patológicos en la neurosis obsesiva¹⁴⁵. En el apartado sobre la *psicosis alucinatoria* Freud dice que, "(...) el yo se ha defendido de la representación insoportable mediante el refugio en la psicosis"¹⁴⁶. Más adelante, hacia el final del mismo opúsculo habla de *psicosis de defensa* (*Abwehrpsychose*) cuando se remite al desarrollo de una neurosis histérica o mixta¹⁴⁷. En el trabajo de 1896, inicia la sección sobre *paranoia* refiriendo que todos los cuadros psicopatológicos de los que habla son *psicosis de defensa*.

Resulta esencial aclarar que el término *psicosis* originalmente —en la obra de Freud—, se remite a los diversos aspectos patológicos que se presentan en diferentes cuadros aunque siempre relativos a momentos críticos: irrupción de síntomas. De ahí que se entiendan las neuropsicosis como modos de defensa. Para hablar de los síntomas que hoy en día veríamos como los más psicóticos Freud habla de *alucinaciones*, *desestimación*, *defensas patológicas*, etc.; pero no utiliza el vocabulario *psicosis* para circunscribir una entidad psicopatológica. En este período de la obra de Freud el uso más circunscrito que hace del término *psicosis*, tiene que ver con un fenómeno defensivo consistente en el desencadenamiento más florido de los síntomas patológicos, sean del cuadro que fueren. Al respecto es ilustrativo el término "refugio en la psicosis" que, según James Strachey remite a la noción de "refugio en la enfermedad"¹⁴⁸.

5.2.1.2. La interpretación de los sueños (1900)

A estos antecedentes de escritos sobre la *psicosis*, agrego una aproximación que Freud hace en el capítulo I, punto H de *La interpretación de los sueños (Relaciones entre los sueños y las enfermedades mentales)*¹⁴⁹. Allí presenta una serie de citas de autores tales como Spitta, Radestock, Maury, Tissié y Wundt entre otros, que utiliza como antecedentes válidos y le sirven para fundamentar de su pensamiento. Destacamos aquí uno de estos párrafos que resulta de lo más interesante:

"Este pasaje¹⁵⁰ de Radestock es resumen de una detallada y fina exposición de Griesinger¹⁵¹, quien con toda claridad descubrió el cumplimiento de deseo en cuanto rasgo común al modo de representación del sueño y de la psicosis. Mis propias investigaciones me han mostrado que aquí ha de verse la clave para una teoría psicológica del sueño y de las psicosis"¹⁵².

Estas menciones interesan a Freud más por lograr una exposición completa y erudita sobre antecedentes de estudios de los sueños, que por una genuina inquietud sobre la reflexión de los fenómenos psicóticos.

5.2.1.3. El caso Schreber (1911)

Considero al caso Schreber como un hito en las teorizaciones freudianas sobre la *psicosis*, por eso le dedico un apartado especial a este trabajo de 1911. La exposición se dividirá en las siguientes partes: la primera consideración versará sobre la importancia que Freud le daba al mecanismo de la *represión* (5.2.1.3.1), posteriormente haré una revisión sobre las fijaciones libidinales y la dinámica de las mismas en la psicogénesis de la *paranoia* (5.2.1.3.2). Siguen la *función restitutiva del delirio* (5.2.1.3.3), ciertos comentarios sobre la *paranoia*, la *esquizofrenia* y las *parafrasias* (5.2.1.3.4) y por último, cerraré los comentarios del caso Schreber con algunas consideraciones y conclusiones sobre la estructura de la *paranoia* (5.2.1.3.5).

5.2.1.3.1. La represión en la psicosis

Quince años después de las *Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa*, Freud escribe su trabajo sobre el doctor en jurisprudencia Daniel Paul Schreber. En el tercer apartado sobre el caso Schreber postula:

"(...) respecto de la *paranoia* como forma patológica no hay en todo esto nada de característico, nada que no pudiéramos hallar, y en efecto, hallamos, en otras neurosis. Tenemos que situar la especificidad de la *paranoia* (o de la demencia paranoide) en algo diverso: en la particular forma de manifestarse los síntomas; y

nuestra expectativa no consistirá en imputarla a los complejos, sino al mecanismo de formación de síntoma o al de la represión¹⁵³.

Con esta afirmación, no hace más que ratificar sus teorías de 1894 y 1896. La diferencia entre *paranoia* y neurosis no radica en el fundamento del trastorno, más bien Freud lo ubica en sus modos de manifestación. La *paranoia* como manifestación patológica es una *defensa* y particular puesta en marcha del mecanismo represivo. De este modo, al igual que en los escritos sobre *neuropsicosis de defensa*, Freud atribuye el trastorno a una *represión* que parece ser una defensa específica propia de la génesis de las diferentes neuropsicosis.

Aquí es donde hallamos el punto más álgido en las elucubraciones sobre la psicogénesis de los trastornos mentales. Nos encontramos con que Freud explica con el mecanismo de *represión* a las *psicosis* cuando es él mismo quien se halla introduciendo una y otra vez hipótesis auxiliares tales como la *desestimación* (*verwerfung*) en 1894 y la *proyección* (*Projektion*) en 1896, que son utilizadas por para caracterizar esta misma *modalidad represiva*. Más adelante se verá como estas hipótesis auxiliares serán las responsables de la posterior modificación de sus teorías psicopatológicas.

En el trabajo sobre Schreber, más que el mecanismo de la *represión*, pareciera que Freud quería destacar cierta similitud entre la *paranoia* y en las neurosis. No tanto el mecanismo en sí, sino la importancia de una mecánica defensiva hacia un conflicto sexual. En este momento de la obra de Freud, éste no ha llegado al planteo de los diferentes modos de defensa frente a la sexualidad. De hecho, faltan tres años para su trabajo sobre el narcisismo y cuatro años para la redacción y publicación de los escritos metapsicológicos - trabajos en los que se producirá un giro en la obra freudiana-. Por ahora, para Freud la *sexualidad* sigue jugando un papel fundamental en estas dinámicas defensivas. En el caso puntual de Schreber será la homosexualidad reprimida¹⁵⁴.

5.2.1.3.2. Sexualidad, homosexualidad y narcisismo: fijaciones libidinales

Freud apela a las casuísticas de Jung, Ferenczi y la propia refiriendo:

"(...) vimos con sorpresa cuán nítidamente se discernía en todos ellos, en el centro del conflicto patológico, la defensa frente al *deseo homosexual* (*homosexuellen Wunches*), y cómo todos habían fracasado en dominar su homosexualidad reforzada desde lo Inconsciente. Esto no respondía en absoluto a nuestra expectativa. Ocurre que en la paranoia la etiología sexual no es, en modo alguno, evidente; en cambio, en su causación resaltan de manera llamativa mortificaciones y relegamientos sociales, sobre todo en el varón"¹⁵⁵.

Cabe preguntarnos aquí cómo es que justifica la función de la homosexualidad en la *paranoia*. Si bien queda claro que para toda neuropsicosis de defensa hay traumas sexuales infantiles, ¿cómo se arriba a la homosexualidad en la *paranoia*? Como primer punto a destacar aquí corresponde indicar que el caso Schreber se encuentra entre medio de un camino que va de los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905) a *Introducción al narcisismo* (1914b). Estas teorías pulsionales son dos modos en que Freud intentó ubicar la función de la *sexualidad* en la psicogénesis de la vida anímica y la estructura del aparato psíquico. En el caso Schreber se comienza a utilizar el término *narcisismo* (*Narzissmus*¹⁵⁶), es introducido como una etapa intermedia entre el autoerotismo y las relaciones de objeto. A diferencia del presente caso Schreber, en 1914 Freud desarrollará una teoría de las pulsiones narcisistas frente a las de objeto (ambos tipos de pulsiones serán parte de las pulsiones libidinales por contrapartida a las de autoconservación)¹⁵⁷; aquí hace mención a una etapa de desarrollo psicosexual.

A partir de estas dos teorías —me refiero a las teorías psicopatológicas y las teorías pulsionales—, Freud establece una articulación entre ambas mediante su concepto de *puntos de fijación libidinales*. De este modo, permite la entrada en escena del narcisismo como un "un estadio en la historia evolutiva de la libido, estadio por el que se atraviesa en el camino que

va del autoerotismo al amor de objeto (*welches auf dem Wege vom Autoerotismus zur Objektliebe*)¹⁵⁸.

"El paranoico estaría fijado en esta etapa en la que el *sí-mismo* (*Selbst*) es tomado como objeto de amor, y en donde puede ser que los genitales sean ya lo principal. La continuación de ese camino lleva a elegir un objeto con genitales parecidos; por lo tanto, lleva a la *heterosexualidad* a través de la *elección homosexual del objeto* (*die homosexuelle Objektwahl, zur Heterosexualität*)¹⁵⁹.

Allí radica la explicación de la homosexualidad: serán homosexuales quienes no se "liberen" o no "superen" esta etapa del narcisismo. Posteriormente, expone su concepción de la fijación como predisponente a la contracción de neurosis:

"En *Tres ensayos de teoría sexual* formulé la opinión de que cada estadio del desarrollo de la psicosexualidad ofrece una posibilidad de «fijación» (*„Fixierung“*) y, así, un lugar de *predisposición* (*Dispositionsstelle*)¹⁶⁰.

En el caso puntual de la *paranoia*, "nos vemos llevados a suponer que el punto débil de su desarrollo ha de buscarse en el tramo entre *autoerotismo* (*Autoerotismus*), *narcisismo* (*Narzißmus*) y *homosexualidad* (*Homosexualität*), y allí se situará su *predisposición patológica* (*Krankheitsdisposition*)¹⁶¹. En definitiva, "el núcleo del conflicto en la *paranoia* del varón es la invitación de la fantasía de deseo homosexual, *amar al varón* (*den Mann zu lieben*)¹⁶². De aquí Freud partirá para su exposición de las diversas variantes de *paranoia*. Los distintos cuadros delirantes difieren entre sí sólo por cómo se contradicen en la fórmula genérica de la *paranoia* "amo a un varón": el *delirio de persecución* (contradice al verbo), la *erotomanía* (contradice al objeto), el *delirio de celos* (contradice al sujeto) y el *delirio de grandeza* (contradice a la frase en su conjunto).

No entraré en la discusión sobre cómo se da el mecanismo de psicogénesis de la *paranoia*. Lo que aquí me interesa resaltar es la justificación que Freud realiza sobre la psicogénesis de la *paranoia*.

Es significativo cómo Freud minimiza la importancia del mecanismo de *proyección* diciendo que es secundario al de la *represión*. Como observamos en la mecánica operativa de la *paranoia*, el papel primordial lo

tienen las *fijaciones libidinales* y la *represión*; éstos conceptos juegan un rol jerárquico. Según dónde radiquen las fijaciones libidinales -en una etapa u otra-, se puede estipular la predisposición a una neurosis u otra. Según suceda la operativa de la *represión*, se darán consecuentemente los síntomas patológicos en interjuego con las fijaciones libidinales.

5.2.1.3.3. La función restitutiva del delirio

El *delirio paranoico* será el proceso final de toda esta dinámica psicopatológica. Freud lo explica en términos de *reestablecimiento* y *reconstrucción*:

*"Lo que nosotros consideramos la producción patológica (Krankheitsproduktion), la formación delirante (Wahnbildung), es, en realidad, el intento de reestablecimiento (Heilungsversuch), la reconstrucción (Rekonstruktion)"*¹⁸³.

Pero, ¿en qué consiste esta reconstrucción? ¿Qué es lo que se reestablece? Freud explica que la *función restitutiva del delirio* consiste en un mecanismo de *proyección* del *paranoico* hacia el mundo externo. Antes de esta *restitución* hay un movimiento de *sustracción libidinal* del mundo hacia el yo:

*"El enfermo (Kranken) ha sustraído de las personas de su entorno, y del mundo exterior (Außenwelt) en general, la investidura libidinal que hasta entonces les había dirigido"*¹⁸⁴.

Posteriormente a esto es que aparece la reconstrucción delirante. La reconstrucción delirante es producto de la proyección del caos interno del paciente. La sustracción es para Freud, el repliegue de la libido a los puntos de fijación del narcisismo. La estructura del delirio consiste en:

1. Sustracción de libido del mundo.
2. Vuelta de la libido hacia los puntos de fijación libidinales del narcisismo.
3. Proyección de los deseos homosexuales inconscientes.

4. Formaciones delirantes como reconstrucción de la realidad externa. Esta función restitutiva es totalmente defensiva, su fin es proteger al yo de las fantasías insoportables.

5.2.1.3.4. Paranoia y *dementia praecox* o esquizofrenia, las parafrenias

Sobre el final del caso *Schreber*, Freud establece relaciones entre la *paranoia* y la *dementia praecox*. Pero, ¿qué entiende por éstas en el mencionado escrito? La caracterización de la *paranoia* ha sido expuesta, nos interesará aquí exponer qué entiende Freud por *dementia praecox* y qué diferencia a esta entidad de la *paranoia*.

Freud parte de la nosología de Emil Kraepelin quien designa con *dementia praecox* a "una nueva entidad clínica"¹⁶⁵, que agrupa formas de psicosis catatónicas y otras formas, muchas de las que antes se llamaran «paranoia»¹⁶⁶. Piensa que "fue un desacierto escoger para esa unidad el nombre de «dementia praecox»"¹⁶⁷. Luego comenta cómo Eugen Bleuler agrupa estas mismas formas de Kraepelin pero con el término *esquizofrenia*; término acuñado por el primero. De esta nomenclatura, opina que es válida únicamente por lo que el término en cuestión significa, más no por la justificación teórica que Bleuler hace del mismo. De hecho, este nombre, para Freud, no está fundamentado desde postulados que justifiquen lo esencial del fenómeno descrito. Por eso dice: "en general, no es muy importante cómo se nombre a los cuadros clínicos"¹⁶⁸. Freud es consciente de la existencia de cuadros *paranoicos* que se mezclan con cuadros de *dementia praecox*, sin embargo, tiene motivos para "conservar a la paranoia como un tipo clínico independiente"¹⁶⁹; ambos cuadros tienen en común al "mecanismo represivo" en su génesis y al "desasimiento libidinal con regresión al yo". Sin embargo, difieren en una "diversa localización de la fijación predisponente"¹⁷⁰, y en "un mecanismo distinto del retorno de lo reprimido y la formación del síntoma"¹⁷¹.

Por todos estos motivos rebautiza a la *dementia praecox* con el término *parafrenia*: "en sí mismo de contenido indeterminado, expresa sus

vínculos con la paranoia (que conservaría su designación) y además recuerda a la hebefrenia incluida en ella. Y no importa que el nombre se haya propuesto antes para otra cosa, pues estas otras aceptaciones no han cobrado vigencia¹⁷². Esta opinión será modificada tres años después en el escrito sobre el narcisismo (1914b) cuando las *parafrenias* incluyan a las *parafrenias propiamente dichas* y la *paranoia*.

Luego, Freud expone las diferencias psicodinámicas entre *paranoia* y *dementia praecox* (extrañamente sustituye el término *dementia praecox* por *parafrenia*, aunque luego sigue utilizando el primero), para tales fines se sirve de los antecedentes de Karl Abraham y Carl Gustav Jung. El trabajo de Abraham (1908) resalta el rol de la represión y el alejamiento de la libido de los objetos del mundo, las alucinaciones tormentosas son el producto de la lucha de la represión contra un intento de restablecimiento que pretende devolver la libido a sus objetos¹⁷³. Por su parte Jung (1907), señala las diferencias entre la *paranoia* y la *dementia precoz* desde los diferentes mecanismos que constituyen estos cuadros: la *proyección* y la *alucinación* respectivamente¹⁷⁴.

Cuadro II.5.8

Comparación entre la paranoia y la parafrenia en Freud (1911)

Paranoia (1911)		Parafrenias (1911)
Narcisismo	Fijación libidinal predominante	Autoerotismo
Represión: Proyección	Mecanismo interviniente	Represión: Alucinación
Delirio	Manifestación	Alucinaciones
Narcisista	Relación objetal	No existe

La segunda diferencia capital tiene que ver con los puntos de fijación libidinal: la *dementia precoz* va más allá del narcisismo, llegando hasta el autoerotismo, lo cual implica "la liquidación del amor de objeto"¹⁷⁵. La

homosexualidad desde esta perspectiva juega un rol diferente de acuerdo a las fijaciones libidinales; será mucho más indiscriminada en las *parafrenias* que en la *paranoia* dada la cualidad de fijación libidinal predominante¹⁷⁶. Por último, estos cuadros pueden mezclarse, resultando cuadros de «demencia paranoide», en donde se entremezclan los mecanismos propios de la *parafrenia* y la *paranoia*¹⁷⁷. A continuación se presenta el cuadro II.5.8 con las relaciones sustanciales entre la *paranoia* y las *parafrenias*. Volveremos sobre estas discusiones en el trabajo sobre el narcisismo.

5.2.1.3.5. Conclusiones del caso Schreber: estructura de la paranoia

Si intentamos establecer una secuencia lineal de los términos que Freud utiliza para exponer la psicogénesis de la *paranoia*, podemos decir que:

1. Partimos de una predisposición a la *paranoia* por *fijaciones libidinales* en la etapa psicosexual del *narcisismo*.
2. Sobre la base de estas *fijaciones*, existe un *deseo homosexual inconsciente*.
3. El *deseo homosexual*, producto de las *fijaciones*, se vuelve un *conflicto frente al yo* y a la *consciencia*.
4. Se *reprime el conflicto* que genera el *deseo homosexual inconsciente*.
5. Fracaso de la *represión* y *retorno de lo reprimido*.
6. *Sustracción de libido* del mundo externo.
7. *Vuelta de la libido* hacia los puntos de *fijación* del *narcisismo*.
8. *Proyección del deseo homosexual*.
9. *Constitución del delirio (restitución)* como *defensa* frente al *conflicto homosexual*.
10. En la *paranoia masculina* el *delirio* se estructura en función de lo que se contradiga en la fórmula "*amo a un varón*".

A continuación se ofrece un cuadro (II.5.9) sobre las similitudes y diferencias entre el planteo de la época de las neuropsicosis de defensa (1894-1896) y el caso Schreber (1911a).

Cuadro II.5.9

Comparación de la concepción de paranoia en Freud entre 1894-1896 y 1911

Paranoia (1894-1896)	Paranoia (1911a)
1. La represión es el núcleo del mecanismo psíquico	1. Predisposición a la paranoia por fijaciones libidinales en la etapa psicosexual del narcisismo
2. Lo reprimido es una vivencia sexual infantil	2. En base a estas fijaciones, existe un deseo homosexual inconsciente
3. Parte de los síntomas brota de la defensa primaria	3. El deseo homosexual, producto de las fijaciones, se vuelve un conflicto frente al yo y a la conciencia
4. El reproche inicial fue reprimido por la formación del síntoma primario: <i>desconfianza de sí mismo</i>	4. Se reprime el conflicto que genera el deseo homosexual inconsciente
5. Síntomas del retorno de lo reprimido: ideas delirantes y alucinaciones	5. Fracaso de la represión y retorno de lo reprimido
6. Los reproches reprimidos retoman como pensamientos enuncados en voz alta	6. Sustracción de libido del mundo externo
Esto implica que:	7. Vuelta de la libido hacia los puntos de fijación del narcisismo
7. Los reproches se ven forzados a consentir una doble desfiguración:	
7.1. Una censura lleva a su sustitución por otros pensamientos asociados o a su encubrimiento por modos imprecisos de expresión, y	
7.2. Están referidos a vivencias recientes, meramente análogas a las antiguas	8. Proyección del deseo homosexual
8. Formación delirante combinatoria, delirio de interpretación	
Esto desemboca en:	9. Constitución del delirio (restitución) como defensa frente al conflicto homosexual
9. Alteración del yo	10. En la paranoia masculina el delirio se estructura en función de lo que se contradiga en la fórmula "amo a un varón".

En éste podemos apreciar cómo en 1911, y a diferencia de los trabajos sobre las neuropsicosis de defensa, Freud le da más lugar a mecanismos y procesos específicos implicados en los cuadros psicóticos. Esto se da por un motivo fundamental: en 1911 cuenta una teoría psicosexual de la génesis del aparato psíquico; esto incide directamente en su lectura de las

psicosis en general y del caso Schreber en particular ya que las teorías psicosexuales de la constitución del aparato psíquico le aportan un mayor número de elementos en su consideración, exploración e interpretación de los fenómenos psicóticos. Sin embargo, más allá de contar con una mayor cantidad de datos, podemos observar que el planteo de base no ha padecido modificaciones sustanciales: la *paranoia* sigue tendiendo una estructura similar a la de las neuropsicosis de defensa.

5.2.1.4. La psicosis en *Introducción al narcisismo* (1914)

El término *narcisismo* designa:

"(...) aquella conducta por la cual un individuo da a su *cuerpo propio* (*eigenen Leib*) un trato parecido al que daría al cuerpo de un *objeto sexual* (*Sexualobjekts*)"¹⁷⁸.

Para Freud esto puede formar parte de los cuadros perversos, pero, fundamentalmente, el *narcisismo* será:

"(...) el completamiento libidinoso del egoísmo inherente a la *pulsión de autoconservación* (*Selbsterhaltungstriebes*)"¹⁷⁹.

Lo que aquí nos interesa resaltar es que, bajo esta nueva teoría de las pulsiones, Freud hará una nueva reagrupación de las *psicosis*. Estas convergerán en una entidad unificadora de todas las manifestaciones *psicóticas*. Para Freud, todas las *psicosis* son *parafrenias*. Lo que resulta de mayor interés en este momento de su obra es que comienzan a aparecer claras elucubraciones sobre la distinción diagnóstica entre *neurosis* y *psicosis*. Es a raíz de la modificación en los postulados sobre la sexualidad que se producen estas modificaciones. Si tenemos en cuenta que la base de la vida psíquica es la *sexualidad*, es evidente que un cambio de teoría en lo que respecta a la *sexualidad* y la *vida pulsional* impactará sobre los modos de comprender las problemáticas psicopatológicas.

5.2.1.4.1. Las parafrenias y las neurosis de transferencia

Las parafrenias presentan para Freud, dos rasgos fundamentales: el *delirio de grandeza* (*Großenwahn*) y el *extrañamiento* (*Abwendung*) del interés respecto del *mundo exterior* (*Außenwelt*) -*personas y cosas* (*Personen und dingen*)-¹⁸⁰. La diferencia entre las *parafrenias* (*psicosis*) y la *histeria* o *neurosis obsesiva* (*neurosis*), consistirá en la diferencia teórica que presentan la *introversión de la libido* (*Introversion der Libido*) de Jung y el *narcisismo* (*Narzißmus*) de Freud¹⁸¹. La *introversión de la libido* supone un proceso de vuelta de la libido sobre determinados complejos y/o representaciones puntuales; el *narcisismo* implica la toma del yo en su totalidad como objeto de amor (1). Otra diferencia que resulta de estas posturas tiene que ver con las funciones psíquicas que implican estos movimientos: en el caso de la *introversión de la libido*, la energía psíquica retirada del mundo inviste a la fantasía, en el caso del *narcisismo*, la libido inviste al yo (2 y 3); resultando en estos cuadros que, en las *parafrenias* se producirá *actividad delirante*, y en las *neurosis* se producirán *fantasías neuróticas* (4). Otra diferencia sustancial radica en que las *neurosis* permiten la conservación de las relaciones objetales -ya que hay libido objetal-; en cambio, en las *parafrenias* predomina la libido narcisista (5). Consúltese el cuadro II.5.10.

Cuadro II.5.10

Comparación entre parafrenias y neurosis de transferencia en Freud (1914)

Parafrenias (1914)		Neurosis de transferencia (1914)
1. Narcisismo	Movimiento libidinal	1. Introversión de la libido
2. Investidura del propio yo	Investidura	2. Investidura complejos
3. El propio yo	Interviene sobre	3. Fantasía
4. Delirio	Manifestación	4. Fantasías neuróticas
5. Narcisista	Libido predominante	5. Objetal

De esta manera, aplica las teorías sexuales psicoanalíticas para fundamentar las diferencias entre *psicosis* (*parafrenias*) y *neurosis* (*de transferencia*). Lo que aquí se vuelve problemático sobre esta diferencia entre *neurosis* y *psicosis* consiste en si esta diferencia se da por la intervención de la fuente pulsional, por la intervención del objeto o por ambos elementos en conjunto. Resulta claro que en la *neurosis* y la *psicosis*, el objeto tomado por la libido es diferente: el yo en las *parafrenias* y la *fantasía* en las *neurosis*. El movimiento de replegamiento libidinal es denominado *introversión* en las *neurosis* (en referencia al objeto sobre el que se repliega la libido: la fantasía) y *narcisismo* en las *psicosis* (en referencia al objeto sobre el que se repliega la libido: el yo). La diferencia entre *introversión* y *narcisismo* está dada por el objeto (fantasía y yo), no por la fuente (libido narcisista) que es la misma en ambos casos.

Hasta este momento Freud no había establecido las diferencias entre *neurosis* y *psicosis* en relación procesos psicopatológicos diferentes de raíz (hasta aquí ambos se daban por represión). Sin embargo, esta discriminación *introversión de la libido* y *narcisismo*, justificada desde el objeto al que se dirige la libido¹⁸², es un intento por establecer las mecánicas específicas de ambos grupos. Al mismo tiempo, este esbozo no hace más que vislumbrar lo que diez años después Freud dirá sobre los mecanismos propios de las *neurosis* y las *psicosis*. No ahondaremos más en el tema ya que éste excede los objetivos de la presente exposición.

5.2.1.4.2. Nosología freudiana hacia 1914

Hasta aquí las diferencias entre *neurosis* y *psicosis* son esquemáticamente claras. Sin embargo, en el apartado siguiente de *Introducción al narcisismo* (II), Freud insiste sobre la importancia de comprensión de las *parafrenias* como grupo genérico (convergen en éste la *dementia praecox* y *paranoia*), en función de un mayor entendimiento de la *psicología del yo* (*Ichpsychologie*)¹⁸³. Freud introduce aquí un problema muy complejo: la *hipocondría*. Para debatir sobre este cuadro, Freud apelará a una nosología psicoanalítica poco clara: *neurosis actuales*, *hipocondría*, *neurosis de transferencia* y *parafrenias*. En cuatro páginas¹⁸⁴, Freud establece una

apretada síntesis de sus conclusiones provisionarias. Intentaremos a continuación esclarecer algunos de estos puntos.

Para hablar de *hipocondría* (*Hipocondrie*)¹⁸⁵, Freud apelará a varias analogías: "el *hipocondríaco* (*Hipocondrische*) retira interés y libido de los objetos del mundo exterior (*Außenwelt*) y los concentra sobre el *órgano* (*Organ*) que le atarea"¹⁸⁶. La diferencia entre *hipocondría* y *enfermedad orgánica* consiste en que, en las *enfermedades orgánicas*, las sensaciones tienen su fundamento en alteraciones orgánicas comprobables, mientras que en la *hipocondría* no es así. Pero para Freud, las alteraciones en la *hipocondría* existen en algún grado y aquí es donde se entromete en el terreno psicoanalítico: las zonas afectadas en el hipocondríaco son en realidad *zonas erógenas* —todos los órganos del cuerpo son *erogeneizables* (susceptibles de devenir zonas erógenas)—; estas *zonas erógenas* se comportan de modo análogo a los genitales. Siguiendo el modelo de la *enfermedad orgánica*, Freud establece una analogía entre ésta y la *hipocondría*, destacando que en la segunda, aquellos factores que ubicamos, "(...) en la base de la hipocondría, pueden ejercer sobre la distribución de la libido, idéntico efecto de contracción de una *enfermedad material de los órganos* (*die materielle Erkrankung Organe*)"¹⁸⁷. Véase el cuadro II.5.11.

Cuadro II.5.11

Comparación entre enfermedad orgánica e hipocondría en Freud (1914)

Enfermedad orgánica	Hipocondría
1. Trastorno orgánico	1. Trastorno orgánico (genitales)
	2. Deslizamiento de la afección genital a otra zona erógena
3. Replegamiento de la libido al propio yo	3. Replegamiento de la libido en la zona erógena
4. Cura	4. Quejas hipocondríacas
5. Retirada de la libido del yo	
6. Vuelta de la libido hacia el mundo	

Estas analogías no son felices y tampoco claras. Recién comenzada la explicación, ya nos encontramos extraviados. Si bien Freud había descripto una dinámica libidinal en la *enfermedad orgánica* -que se destacaba por la vuelta de ciertas cargas narcisistas que se replegaban como el yo para lograr la cura-; un ejemplo como "que una persona que enferma se pone egoísta", no es suficientemente explicativo como para dar cuenta de la hipocondría analógicamente. Creo que harían falta algunos argumentos más que un *desplazamiento de zona erógena* para la explicación de la hipocondría.

Subyacen a este planteo otras variables muy importantes aunque no explicitadas aún. Si observamos con atención, notamos que apenas cerrada esta explicación analógica entre hipocondría y *enfermedad orgánica*, Freud introduce a las *neurosis actuales*. Advertimos allí cómo se excusa Freud refiriendo que "no está en el propósito de una indagación puramente psicológica traspasar la frontera hacia el ámbito de la investigación fisiológica"¹⁸⁸ aunque este recurso ya fue utilizado. Y es aquí donde, paradójica y extrañamente Freud baja línea:

"Limitémonos a consignar que lo que desde este punto puede conjeturarse: la hipocondría es a la parafrenia (*die Hypochondrie stehe un einem ähnlichen Verhältnis zur Paraphrenie*), aproximadamente, lo que las otras *neurosis actuales* (*Aktualneurosen*) son a la *histeria* y *neurosis obsesiva* (*Hysterie und Zwangneurose*; vale decir, dependen de la libido yoica, así como las otras dependen de la libido de objeto; la angustia hipocondríaca sería, del lado de la libido yoica, el correspondiente de la *angustia neurótica* (*neurotischen Angst*)"¹⁸⁹.

Con este argumento, nos queda más clara la analogía que vincula a la hipocondría con las *neurosis actuales*, que la explicación de la hipocondría como analogía de la *enfermedad orgánica*. Por otro lado, queda claro que el cuadro recién expuesto es de una sola entrada: la clasificación de *neurosis* y *psicosis*, que ha sido establecida de acuerdo a las teorías sexuales y pulsionales que regulan el aparato psíquico. Pero si tuviésemos que dar cuenta de la otra entrada, a saber, los criterios que diferencian las *neurosis actuales* de las *neurosis de transferencia*, debemos concluir que la hipocondría es ubicada en tal lugar solo por una cuestión analógica. Consúltese el cuadro II.5.12.

Cuadro II.5.12

Clasificación de los trastornos mentales a partir de la libido en Freud (1914)

Libido yoica (narcisista)	Libido de objeto
Hipocondría	Neurosis actuales
Parafrenias	Neurosis de transferencia

Si la *hipocondría* cumpliera con los criterios que definen a una *neurosis actual*, debemos entender que el trastorno se produce por circunstancias *actuales*. Sin embargo, ¿cómo es que se produce el deslizamiento de *zona erógena*? ¿A qué se debe la mudanza? Siguiendo a Freud, tenemos que aducir que no por un mecanismo de *represión patológica*, sino, más bien a circunstancias *actuales*. Cuando Freud tiene que explicar esto, sorpresivamente pega un salto epistemológico intentando dar cuenta de cuestiones teóricas más generales, se pregunta: ¿cómo es que se sale del narcisismo? Por un exceso tensión producido por acumulación de libido: esto provoca displacer¹⁹⁰. Paradójicamente, esta sería una adecuada explicación para la dinámica de la *hipocondría*. Sin más, desaparecen en este punto todo tipo de cuestiones atinentes a la nosología psicoanalítica.

5.2.1.4.3. La restitución en las parafrenias

Lo último que destacaremos del trabajo sobre el *narcisismo* es la *función restitutiva en las parafrenias*. Freud dice que en las *parafrenias*:

"(...) el *delirio de grandeza* (*Großenwahn*) permite esta clase de procesamiento de la libido devuelta al yo; quizá sólo después de frustrado ese delirio de grandeza, la estasis libidinal en el interior del yo se vuelve *patógena* (*pathogen*) y provoca el *proceso de curación* (*Heilungsprozeß*) que se nos aparece como *enfermedad* (*Krankheit*)"¹⁹¹.

Freud quiere situar aquí la diferencia entre las *neurosis de transferencia* y las *parafrenias* por las diferencias ya situadas entre *libido narcisista* y *libido de objeto*: en las *neurosis* la libido es depositada en la *fantasía*; en las *parafrenias*, la libido es depositada en el propio yo. En las *neurosis* encontraremos tramitación de la angustia en síntomas neuróticos; en las *parafrenias* encontraremos intentos de restitución. Aquí se establece una nueva tipología: tres serán los tipos manifestaciones en la *parafrenia*:

1. *Las de normalidad conservada* (manifestaciones residuales).
2. *Las de proceso patológico* (el desasimiento de la libido respecto de los objetos: delirio de grandeza, hipocondría, perturbación afectiva y todas las regresiones).
3. *Las de restitución* (parafrenias propiamente dichas); al modo de la *histeria* (*dementia praecox*) o de las *neurosis obsesiva* (*paranoia*)¹⁹².

Lo que aquí no se entiende bien es que, si las restituciones son intentos de sustituir las representaciones insoportables por otras, entonces no habría diferencias entre los grupos 2 y 3. Dejaremos aquí este debate ya que no es de nuestra incumbencia ahondar más aún sobre estos complejos temas. Que sirva lo ya expuesto para ilustrar la evolución de la concepción de *psicosis* en la obra de Freud.

5.2.1.5. La psicosis según la segunda tópica (1924)

Se puede decir que la *psicosis* como materia psicoanalítica se consolida a partir del establecimiento de la segunda tópica freudiana en 1923. Esta nueva teoría del aparato psíquico permite delinear con mayor precisión teorías consecuentes sobre el desarrollo de sus dinámicas psicológicas. El desarrollo concreto del tema de la *psicosis* comienza recién en 1924 con dos trabajos. La importancia sustancial de estas teorías no radica únicamente en

que hay una teoría definitiva del aparato psíquico; sino que ésta es la consecuencia de la teoría pulsional de *Más allá del principio del placer* (1920a). Una vez más, las teorías sobre la *sexualidad* y las *pulsiones* inciden sobre los desarrollos fundamentales del psicoanálisis exigiendo modificaciones sustanciales.

5.2.1.5.1. Neurosis y psicosis (1924)

Al establecer la segunda tópica del aparato psíquico en *El yo y el ello* (1923b), Freud diferencia en términos de *yó*, *ello* y *super yo*, a las *neurosis* de las *psicosis*:

*"La neurosis (Neurose) es el resultado de un conflicto entre el yo y su ello (Konflikts zwischen dem Ich und seinen Es), en tanto que la psicosis (Psychose) es el desenlace análogo (analoge) de una similar perturbación entre el yo y el mundo exterior (solcher Störung in den Beziehungen zwischen Ich und Außenwelt)"*¹⁹³.

Hay varios puntos destacados en el presente escrito: 1. La clara diferenciación tópica de las conflictivas intervinientes en las neurosis y las psicosis. 2. La agrupabilidad de estructuras psicopatológicas: *neurosis* (conflicto entre el yo y el ello), *psicosis* (conflicto entre el yo y la realidad) y *neurosis narcisistas* (conflicto entre el yo y el superyó)¹⁹⁴. 3. La utilización del término *psicosis* para designar lo que diez años atrás era el grupo de las *parafrenias*. 4. La advertencia de un mecanismo diverso de la represión que interviene como mecanismo radical en la psicogenética de las psicosis: "un débito de la investidura enviada por el yo"¹⁹⁵. Esta misma duda es válida para diferenciar las neurosis de las perversiones: Freud dice que los hombres que aceptan inconsecuencias, extravagancias y locuras, "aceptándolas, se ahorran represiones"¹⁹⁶, etc. Estos esbozos darán lugar a desarrollos posteriores que se pueden observar en *Fetichismo* (1927a), *La escisión del yo en el proceso defensivo* (1940a [1938]) y *Esquema del psicoanálisis* (1940b [1938]). 5. La función restitutiva del delirio:

"(...) aparece como un parche colocado en el lugar donde originariamente se produjo una desgarradura en el vínculo del yo con el mundo exterior"¹⁹⁷.

5.2.1.5.2. La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis (1924)

En otro artículo del mismo año Freud va a precisar la dinámica de las psicogénesis de las neurosis y las psicosis precisando algunos elementos que ya venía utilizando en sus teorizaciones anteriores. El ensayo se inicia con la siguiente reconsideración:

"La pérdida de realidad {objetividad} (*Realitätsverlust*) estaría dada de antemano en la psicosis; en cambio, se creería que la neurosis la evita"¹⁹⁸.

La *neurosis* interviene de algún modo en el nexo que vincula al sujeto con la realidad, le permite al individuo retirarse de ciertos aspectos de la realidad. En esto consisten los síntomas neuróticos: se presentan en lugar de aquella realidad que golpea al psiquismo produciendo un gran dolor.

La estructura de la *neurosis* sigue la siguiente dinámica: en una primera instancia el yo, al servicio de la realidad, emprende la represión de una emoción pulsional. Hasta aquí no hay diferencia entre la *neurosis* y la normalidad¹⁹⁹. La diferencia con la normalidad, y lo más propio de la *neurosis* aparece en un segundo momento: el *ello*, perjudicado por esta primera maniobra, reacciona contra la represión y la hace fracasar; en este segundo momento es que se produce la *pérdida de realidad*. Por estos motivos es que Freud sostiene que la *neurosis* es un conflicto entre el yo y el *ello*.

El caso de la *psicosis* es otro. Cuando se esperaba que hubiese procesos análogos a la *neurosis*, Freud encuentra que lo único análoga válida consiste en plantear la génesis de la *psicosis* en dos pasos: el segundo paso consiste en compensar una *pérdida de realidad*; pero ésta no se dará a expensas de una limitación de *ello*, sino por la creación de una *nueva realidad restitutiva*, que ya no ofrezca los mismos motivos de escándalo que la realidad abandonada. En el primer paso de las *psicosis* dará un paso diferente al de las *neurosis*. Por vez primera Freud sostiene abiertamente que el mecanismo que

produce la *psicosis* no es la *represión*, sino la *desmentida* (*verleugnen*)²⁰⁰. Véase el cuadro II.5.13.

Cuadro II.5.13
Caracterización de la normalidad, la neurosis y la psicosis en Freud (1924)

Salud - Normalidad	Neurosis	Psicosis
1. No desmiente la realidad	1. Represión de la moción pulsional (Conflicto entre el yo y la realidad)	1. Desmentida de la realidad
2. Modificación del mundo exterior (Alloplasticidad)	2. Fracaso de la represión (Conflicto entre el yo y el ello)	2. Restitución de la realidad (Autoplasticidad)

Para Freud, la *salud*²⁰¹ seguirá un camino que en parte sigue a la *neurosis* y en parte a la *psicosis*: como en la *neurosis*, no demiente a la realidad, y como a la *psicosis*, se empeña en modificarla²⁰². En síntesis, propone una estructura nosológica que contempla la *neurosis*, la *psicosis*, pero también nos ofrece una orientación de lo que sería lo saludable.

5.2.1.6. Últimas consideraciones sobre temas afines a las psicosis entre 1924 y 1939

Las teorías de Freud sobre la *psicosis* no serán modificadas sustancialmente en desde 1924 hasta su muerte. Sin embargo, en algunos escritos posteriores, consideró la intervención de diferentes mecanismos psíquicos en su exploración de los diferentes procesos psicopatológicos. El más claro de estos es la *perversión* con el postulado de la *desmentida* y la *escotomización*. Realizaré un breve comentario de los trabajos más significativos en función del legado de Freud para la investigación y desarrollo teórico del campo de las *psicosis*. Es de lamentar que nunca aparezca una

categorización precisa sobre los mecanismos intervinientes en el primer paso de cada uno de los grandes cuadros o estructuras (*neurosis*, *perversión* y *psicosis*)²⁰³. Concluyo con este aparatado el desarrollo del tema de la *psicosis* en Freud.

5.2.1.6.1. Fetichismo (1927b)

Luego de 1924, Freud desarrollará con mayor sutileza y especificidad los diferentes mecanismos y procesos psíquicos que intervienen en la génesis de la *neurosis*, la *psicosis* y la *perversión* aunque sin llegar a una definición acabada. En su trabajo *Fetichismo* (1927b), Freud se retractará –no el todo claramente–, sobre ciertas afirmaciones de sus trabajos de 1924. Lo que dice es que el mecanismo de *desmentida* descrito en las *psicosis* no juega el rol de *desmentir* (*Verleugnung*) la realidad; más bien, reserva el término *desmentida* para el *fetichismo* y otros casos de *perversión*. En el lugar donde Freud hace figurar la *desmentida*, hallamos también otro mecanismo denominado *escotomización*. La *escotomización*, "evoca la idea de que la percepción se borraría de plano, de modo que el resultado sería el mismo que si una impresión visual cayera sobre el punto ciego de la retina"²⁰⁴. Este mecanismo disociativo vendría a ser una variante algo más esquizoide que la *desmentida*, responde a lo que la *desmentida* es en acto pero su función es disociar más radicalmente al yo de la realidad sin hacer intervenir un fetiche sustituto, pero tampoco aportando una realidad restitutiva.

5.2.1.6.2. Otros trabajos (1937-1938)

Freud no volverá a dedicarle un espacio importante a las *psicosis* y sus mecanismos peculiares en otros trabajos. Podemos decir que hasta aquí llega con sus teorías sobre la *locura*. No podemos dejar de hacer mención a ciertos artículos que contemplaron temas afines a los mecanismos psicóticos como por ejemplo *Construcciones en psicoanálisis* (1937a); alguna mención en *Análisis terminable e interminable* (1937b); *La escisión del yo en el proceso defensivo* (1940a [1938]); o la parte final de *Esquema del psicoanálisis* (1940b

[1938]). Pero no podemos decir que haya aportado en esos lugares teoría nueva sobre las *psicosis* y la *locura*.

5.2.2. Conclusiones

En este apartado veremos qué consideraciones generales hallamos sobre lo que Freud entendió como *psicosis* a lo largo de su obra. El objetivo se centrará en destacar, más allá de diferencias sutiles, qué cuestiones se mantuvieron inalteradas a lo largo de sus teorías y qué conclusiones se pueden sacar sobre las características fundamentales que definen los términos de este concepto.

1. La primera cuestión básica y central que se mantuvo desde el principio de las teorías freudianas hasta el final es el rol central de la *sexualidad* en las teorías sobre las *psicosis*. De hecho, las teorías sobre la *psicosis*, padecieron una redefinición de términos en tanto y en cuanto las teorías sexuales y pulsionales fueron siendo modificadas. Los ejemplos son contundentes: 1. De *Las neuropsicosis de defensa* (1894-1896) al *Caso Schreber* (1911a), tenemos los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905) y el postulado de las pulsiones libidinales y las de autoconservación. 2. Las teorías sexuales del *Caso Schreber* (1911a) se ven modificadas a raíz de las teorías sexuales y pulsionales sobre el narcisismo (1914b); en ese mismo trabajo hay modificaciones sustanciales para entender los fenómenos psicóticos (1914b): los postulados sobre sexualidad y pulsiones radican en la bifurcación de la libido en narcisista y objetal. 3. De las teorías de *Introducción al narcisismo* (1914b) a los planteos del *El yo y el ello* (1923a), media *Más allá del principio del placer* (1920a). El siguiente esquema nos ayudará a visualizar lo antedicho (Cuadro 5.11).

2. De acuerdo a lo expuesto en el apartado 1, las *psicosis* siguen una lógica psicogenética. Más allá de cierta incidencia que pudiese haber de factores orgánicos, los trabajos de Freud consisten e insisten en el rol protagónico de los factores psicológicos en juego para la constitución de la *locura*.

3. Tanto las *neurosis* como las *psicosis*, y luego las *perversiones*, se inician a partir de una vivencia o trauma sexual. El displacer generado por

este hecho lleva a que el sujeto, inconscientemente realice una maniobra defensiva. Esta maniobra defensiva en un principio fue la represión. Sin embargo, a lo largo de toda su obra -incluso desde sus escritos tempranos-, jerarquizó la importancia de otros mecanismos intervinientes en las *psicosis* además de la *represión*: la *desestimación* (1894), la *proyección* (1896), las *fijaciones libidinales*, la *regresión al narcisismo* y el *deseo homosexual* (1911a), la *regresión* y la *libido narcisista* (1914b), y la *desmentida* (1924a, 1924b, 1927a) aunque en estas últimas teorías la *represión* no era el mecanismo psicogenético más propio de las *psicosis*.

4. El *trastorno* como resultado más evidente de la dinámica patológica: presencia de *ideas delirantes* (1894-1938), de *alucinaciones* (1896-1938), de *alteraciones del yo* (1896-1938) o por ejemplo también la *homosexualidad* (1911, 1914). Consúltese el cuadro 5.14.

Cuadro II.5.14

Modificaciones en la obra de Freud que incidieron sobre el concepto de psicosis

Modificación	Teoría sobre las psicosis	Modificaciones de las teorías pulsionales	Incidencia en las teorías psicopatológicas
Primera modificación	Las neuropsicosis de defensa (1894-1898)	Tres ensayos de teoría sexual (1905)	Caso Schreber (1911a)
Segunda modificación	Caso Schreber (1911a)	Introducción al narcisismo (1914b)	Introducción al narcisismo (1914b)
Tercera modificación	Introducción al narcisismo (1914b)	Más allá del principio del placer (1920a)	El yo y el ello (1923b)

5. La resultante de la dinámica patológica, es un trastorno psicopatológico establecido como forma fallida de solución a la problemática sexual planteada en un principio. El hecho de que el *trastorno psicótico* sea un

intento fallido de preservar el vínculo del sujeto con la realidad es lo que le da
aporta su condición de patología: la *psicosis* es una forma de restitución de la
realidad; es una estrategia de búsqueda de soluciones insatisfactorias (1894-
1938).

5.3. Identidades y diferencias

El error de atribuir más similitudes entre Freud y Schopenhauer en relación a las ideas sobre la *locura* o la *represión*, según supongo, está ligado a dos cuestiones:

1. A la ignorancia de un conocimiento sistemático de ambos autores.
2. A las dificultades por discriminar similitudes y diferencias entre distintos elementos de ambos sistemas.

Por ejemplo, que haya cierta similitud entre la *filosofía* y la *metapsicología*, o cierta similitud en la estructura epistemológica de los axiomas de la *voluntad de vivir* y el *inconsciente*, no guarda relación con las ideas sobre la *locura* en uno y la *psicosis* en el otro. La ignorancia lleva a no permitir una discriminación conceptual acorde a los temas trabajados, de allí resulta que por haber varias similitudes, no se pueda determinar cuáles son y de que se tratan, lo mismo vale para las diferencias.

Existen varias similitudes en relación con las concepciones de *locura* en Schopenhauer y *psicosis* Freud aunque estas no son tan sustanciales. Por ejemplo, tanto Schopenhauer como Freud consideran –en sentido genérico– que la *locura* puede generarse por motivos tanto psicológicos como *somáticos* (1)²⁰⁵. También existen ciertas similitudes en lo relativo a la concepción general de la afección (2)²⁰⁶: en ambas teorías la *locura* es una afección del presente pero que responde a distorsiones en el pasado (2)²⁰⁷; aunque en relación a las concepciones específicas de la *locura* existen más diferencias que similitudes: en el caso de Schopenhauer responde a fallas de la *razón* (*Vernunft*) por lo que se presentan desajustes en la *reflexión* y la *memoria* (3)²⁰⁸, mientras que en el caso de la *psicosis* en Freud responde a la *estructuración del psiquismo*, las *fijaciones pulsionales* y el interjuego de todo esto con *recuerdos traumáticos* (3)²⁰⁹. Las concepciones psicogenéticas de la *locura* y la *psicosis* son muy similares en uno y otro (4): ambos opinan que la *locura* es una defensa frente a una realidad insoportable (4)²¹⁰. Véase el cuadro II.5.15.

Cuadro II.5.15

Similitudes y diferencias en la concepción de locura en Schopenhauer y Freud

Schopenhauer	Ejes de comparación	Freud
1. Psicológica o somática	1. Similitudes en la concepción general de generación de la locura	1. Psicológica o somática
2. Se padece en el presente pero se debe a la distorsión del pasado	2. Similitudes en la concepción general de la afección	2. Se padece en el presente pero se debe a la distorsión del pasado
3. Desajustes en la razón: fracasan la reflexión y la memoria	3. Diferencias en la concepción específica de la locura	3. Interjuego de estructura psíquica, fijaciones y traumas
4. Dolor espiritual: es una defensa frente a una realidad insoportable	4. Similitudes en las concepciones de psicogénesis de la locura	4. Es un mecanismo de defensa del yo frente a la realidad
5. Es un trastorno de la memoria	5. Definiciones diferentes	5. Es un conflicto entre el yo y la realidad
6. La sexualidad no incide directamente en la locura, más bien inciden la reflexión y la memoria	6. Diferentes modos de intervenir al sexualidad	6. La sexualidad incide en la locura desde las fijaciones libidinales y las regresiones
7. Responde a la contraposición con la figura del genio, de la cual la locura es una desviación	7. Es un fenómeno que responde a teorías muy diferentes	7. Responde a las teorías psicopatológicas en función del entendimiento del psiquismo y la pregunta por la posibilidad de una cura
8. Importante para comprender las alteraciones de la normalidad y la genialidad	8. Diferentes conclusiones a partir del análisis de la locura	8. Esencial para comprender el funcionamiento del aparato psíquico

Sin embargo, Schopenhauer y Freud definen a la *locura* de diferentes maneras (5): para Schopenhauer la locura es meramente un *trastorno de la memoria* (5)²¹¹, mientras que para Freud la *psicosis* es un conflicto entre el *yo* y la *realidad* (5)²¹². También existe un modo diferente en el rol desempeñado por la *sexualidad* (6): en las teorías de Schopenhauer lo que incide para producirla son las fallas en la *reflexión* y la *memoria* (6)²¹³, mientras que en las teorías freudianas la *sexualidad* incide en la *psicosis* desde las *fijaciones libidinales* y las *regresiones* (6)²¹⁴. La *locura* responde a teorías muy diferentes (7): para Schopenhauer la *locura* es una desviación de la normalidad y le es útil para ilustrar la figura del *genio* (7)²¹⁵, en cambio, para Freud la

psicosis responde en función de teorías psicopatológicas diseñadas en función del entendimiento del psiquismo y la pregunta por la posibilidad de la cura por medio de un tratamiento psicoterapéutico (7)²¹⁶.

También es diferente el usufructo que Schopenhauer y Freud hacen de estas conclusiones sobre la *locura* (8): a Schopenhauer la *locura* le sirve para esclarecer el campo de la normalidad humana y sus excepciones (8)²¹⁷, mientras que para Freud las conclusiones son esenciales para comprender diversos funcionamientos posibles del aparato psíquico y también para entender mejor los límites del campo de acción y la eficacia del psicoanálisis (8)²¹⁸.

5.4. Conclusiones finales

Este capítulo ha resultado muy importante a fines de comparar nociones fundamentales para la *salud mental* en general. Así como las concepciones de *representación* y *realidad*, *a priori* resultarían más importantes para los intereses de la filosofía que para los del psicoanálisis, de un modo similar, el trabajo sobre las nociones de *locura* y *psicosis* serían, *a priori*, un dominio de mayor interés para el psicoanálisis. Sin embargo, lo que este trabajo nos ha mostrado es: la importancia que ha tenido el esfuerzo de Schopenhauer para trabajar sobre los lineamientos generales de su sistema (la prueba de esto es el rodeo que tuvimos que dar para poder dar una exposición consistente de lo que es la locura) de modo tal que la *locura* es un tema cuyas coordenadas generales y específicas se encuentran muy bien definidas respetando los lineamientos de un sistema coherente, y también las similitudes en los planteos de éste para con Freud, más precisamente: en relación a la concepción de la *locura*, en la importancia de la función *restitutiva del delirio*, en las consideradas fuentes de la locura, etc. En definitiva nos ha dado una consistente idea sobre muchos términos y pensamientos referentes al contenido de las obras de ambos. Por otra parte, esta investigación nos permite desmitificar y advertir hasta qué punto aquello que Otto Rank le hubiese leído a Freud sobre la *locura* en Schopenhauer –tal como lo encontramos referido por el psicoanalista en *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*–, pudo haber influido o impactado en el fundador del psicoanálisis.

Notas

¹ Movimiento surgido en la segunda mitad del siglo XX.

² DWWV, Band 1, Drittes Buch, §36, Seiten 272-286. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum dritten Buch, Kap. 32, *Ueber den Wahnsinn*, Seiten 520-525.

³ En realidad la intervención de las ideas como explicación de la objetivación de la voluntad y sus diferentes niveles aparece ya en el libro II, §25.

⁴ En los siguientes pasajes de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer ilustra la importancia del término *idea* y cómo este se trata en Platón, en Kant y en su obra: Tomo I, Libro II, §25, págs. 218-219. Libro III, §31, pág. 260; §41, pág. 303.

⁵ Schopenhauer postula que las ideas, tal cuál él las entiende, son las ideas platónicas. Consúltase *El mundo como voluntad y representación*, Tomo I, Libro II, §25, pág. 219. DWWV, Band 1, Zweites Buch, §25, Seiten 202-203.

⁶ Ferrater Mora, 1998, pág. 1724.

⁷ Ferrater Mora, 1998, pág. 1724.

⁸ "En los últimos límites del mundo inteligible está la idea de bien, que se percibe con trabajo, pero que no puede ser percibida sin concluir que ella es la causa primera de cuanto hay de bueno y de bello en el universo; que ella, en este mundo visible produce la luz y el astro de quien la luz viene directamente: que, en el mundo invisible, engendra la verdad y la inteligencia; que es preciso, en fin, tener puestos los ojos en esa idea, si queremos conducimos cuerdaamente en la vida pública y privada" (Platón, 2000, pág. 553).

⁹ Platón, 2000, pág. 553.

¹⁰ En el mismo libro séptimo de *La república*, Platón se refiere a la contemplación de las ideas: "...es preciso, en fin, tener los ojos puestos en esa idea (idea de bien), si queremos conducimos cuerdaamente en la vida pública y privada (...) los que han llegado a esta sublime contemplación desdennan la intervención de los asuntos humanos, y que sus almas aspiren sin tregua a establecerse en ese eminente lugar" (Platón, 2000, pág. 553).

¹¹ Platón, 2000, pág. 553.

¹² Platón, 2000, pág. 553.

¹³ Platón, 2000, pág. 552. Una considerable anticipación del método cartesiano cuyo primer paso consiste en partir de la *evidencia*. Las condiciones de ésta última, consisten a su vez, en partir de "ideas claras y distintas".

¹⁴ Ferrater Mora, 1998, pág. 1724.

¹⁵ Kant, 1787, CRP, págs. 310-311. Kant, 1787, KRV, Seiten 394-396.

¹⁶ Ferrater Mora, 1998, pág. 1728.

¹⁷ No se discute aquí este concepto. Baste señalar que Schopenhauer trata extensamente el asunto de la *intuición pura* y del *concepto puro* en su *Crítica de la filosofía kantiana*. Algo de esto es tratado en el capítulo 1.

¹⁸ Ferrater Mora, 1998, pág. 1728. Un excelente y pormenorizado análisis de todas estas cuestiones podrá ser ubicado en la *Crítica de la filosofía kantiana* de Schopenhauer, apéndice a *El mundo como voluntad y representación*.

¹⁹ Ferrater Mora, 1998, pág. 1728.

²⁰ Kant, 1787, CRP, págs. 318. Kant, 1787, KRV, Seite 406.

²¹ EMVR, Tomo I, *Crítica de la filosofía kantiana*, pág. 538. DWWV, *Kritik der Kantische Philosophie*, Seite 606.

²² Tómese como ejemplo válido el siguiente pasaje: Tomo I, Libro III, §49, págs. 326-327. DWWV, Band 1, Drittes Buch, §49, Seiten 338-339.

²³ "(...) la causa primera de cuanto hay de bueno y de bello en el universo", nivel III de afirmación epistemológica.

²⁴ EMVR, Tomo I, Libro III, §32 pág. 264. DWWV, Band 1, Drittes Buch, §32 Seite 260.

²⁵ A continuación se destacan algunos pasajes de *El mundo como voluntad y representación* en donde se explicitan precisiones sobre la *idea* (*Idee*): EMVR, Tomo I, Libro I: §9, pág. 124. Libro II: §25, págs. 218-219; §28, págs. 244-246. Libro III: §30, pág. 259; §31 págs. 260-261; §32 págs. 264-265; §34 pág. 270; §36, pág. 276; §41, págs. 301-303; §48, pág. 322; §49, págs. 326-327; §51, pág. 342. DWWV, Band 1, Erstes Buch: §9, Seite 85. Zweites Buch: §25, Seiten 202-203; §28, Seiten 234-237. Drittes Buch, §30, Seite 253; §31 Seiten 259-260; §32 Seite 260; §34 Seiten, 266-267; §36, Seite 274; §41, Seiten 306-310; §48, Seite 334; §49, Seiten 338-339; §51, Seite 355.

²⁶ En el apartado 2.1 se amplían estas cuestiones.

²⁷ Al respecto, sobre la voluntad como una, pueden consultarse los siguientes pasajes de *El mundo como voluntad y representación*: EMVR, Tomo I: Libro II, §25, pág. 217. Libro IV, §68, pág. 496. DWWV, Band 1: Zweites Buch, §25, Seite 201. Viertes Buch, §68, Seite 550.

²⁸ EMVR, Tomo I, Libro III, §30, pág. 259. DWWV, Band 1, Drittes Buch, §30, Seite 253. En relación al conocimiento de la *idea* por medio de la *contemplación*, se recomienda la lectura de *El mundo como voluntad y representación*, Tomo I, Libro III, §36. DWWV, Band 1, Drittes Buch, §36.

²⁹ Para mayor esclarecimiento sobre el término *contemplación* consúltase *El mundo como voluntad y representación*: EMVR, Tomo I, Libro III, §34, págs. 268-269; §36, pág. 276; §38, págs. 286-290. DWWV, Band 1, Drittes Buch, §34, Seiten 264-266; §36, Seiten 274; §38, Seiten 286-292.

³⁰ El término *contemplación* presenta algunas diferencias con el alemán original que no pueden ser traducidas. En *El mundo como voluntad y representación*, *contemplación* es la traducción de *Kontemplation* (EMVR, Tomo I, Libro III, §34, pág. 269. DWWV, Band 1, Drittes Buch, §34, Seite 265). Aramayo también traduce como *contemplación* las siguientes referencias: dice *contemplación abúllica*, en relación con la expresión alemana *willenlosen Anschauens* (EMVR, Tomo I, Libro III, §38, pág. 290. DWWV, Band 1, Drittes Buch, §38, Seite 292). También se puede encontrar la expresión castellana *contemplación estética* correspondiente al alemán *ästhetischen Betrachtungsweise* (EMVR, Tomo I, Libro III, §38, pág. 286. DWWV, Band 1, Drittes Buch, §38, Seiten 287-288).

³¹ EMVR, Tomo I, Libro III, §31 pág. 260. DWWV, Band 1, Drittes Buch, §31, Seite 259.

³² Las caracterizaciones que aquí se hacen sobre el conocimiento de la idea corresponden a las siguientes citas: EMVR, Tomo I, Libro III: §30, pág. 259; §33, págs. 266-267; §34, págs. 268-269. DWWV, Band 1, Drittes Buch: §30, Seite 199; §33, Seiten 262-263; §34, Seiten 264-266.

³³ Deuda que teníamos con el lector desde el capítulo anterior sobre sexualidad (4.2).

³⁴ A continuación se destacan algunos pasajes de *El mundo como voluntad y representación* en donde se explicita la teoría del carácter. *Carácter*: EMVR, Tomo I, Libro III: §45, págs. 316-317. Libro IV: §55, pág. 382; §57 pág. 388. DWWV, Band 1: Drittes Buch: §45, Seiten 316-317. Viertes Buch: §55, Seite 408; §57, Seite 416-417. *Carácter empírico e inteligible*: EMVR, Tomo I, Libro II: §28, págs. 248-250; Libro III: §45, pág. 312. Libro IV: §55, págs. 384-386. DWWV, Band 1: Zweites Buch: §28, Seiten 236-242. Drittes Buch: §45, Seite 321. Viertes Buch: §55, Seiten 411-412. *Carácter adquirido*: EMVR, Tomo I, Libro IV, §55, pág. 398-400. DWWV, Band 1, Viertes Buch: §55, Seiten 429-432. *Carácter del hombre*: EMVR, Tomo I, Libro II, §26, pág. 228; §28, págs. 249-250. Libro IV, §55, pág. 389. DWWV, Band 1: Zweites Buch: §26, Seite 214; §28, Seiten 241-242. Viertes Buch: §55, Seite 417.

³⁵ "El carácter empírico está completamente determinado por el carácter inteligible, el cual carece de fundamento, esto es, la voluntad como cosa en sí no está sometido al principio de razón (a la forma del fenómeno). En el transcurso de la vida el carácter empírico ha de suministrar el retrato del carácter inteligible y no puede hacerlo sino como exija la esencia de éste" (EMVR, Tomo I, Libro II, §28, págs. 249-250. DWWV, Band 1, Zweites Buch: §28, Seiten 241-242).

³⁶ "Junto al carácter inteligible y al empírico hay todavía un tercer carácter distinto de los dos citados, el carácter adquirido, que sólo se obtiene a lo largo de la vida merced al trato con el mundo, y es del que se habla cuando alguien es elogiado como un hombre que tiene carácter o es censurado como un hombre sin carácter" (EMVR, Tomo I, Libro IV, §55, pág. 398. DWWV, Band 1, Viertes Buch: §55, Seiten 429-430).

³⁷ EMVR, Tomo I, Libro II, §28, págs. 249-250. DWWV, Band 1, Zweites Buch: §28, Seiten 241-242.

³⁸ EMVR, Tomo I, Libro II, §28, págs. 249-250. DWWV, Band 1, Zweites Buch: §28, Seiten 241-242.

³⁹ EMVR, Tomo I, Libro IV, §55, pág. 398. DWWV, Band 1, Viertes Buch: §55, Seiten 429-430.

⁴⁰ El concepto de arte (*Kunst*) está definido y trabajado en los siguientes pasajes de *El mundo como voluntad y representación*: Tomo I, Libro III: §36, pág. 275-276; §45, págs. 313-316; §48, pág. 325; §49, pág. 327; §50, págs. 329-333; §51, págs. 345-346. DWWV, Band 1: Drittes Buch: §36, Seiten 273-274; §45, Seiten 323-326; §48, Seite 337; §49, Seite 340; §50, Seiten 343-347; §51, Seiten 362-363.

⁴¹ EMVR, Tomo I, Libro III, §36, pág. 275. DWWV, Band 1, Drittes Buch, §36, Seite 273.

⁴² EMVR, Tomo I, Libro III, §50, pág. 329. DWWV, Band 1, Drittes Buch, §50, Seite 343.

⁴³ El concepto de artista está definido y trabajado en los siguientes pasajes de *El mundo como voluntad y representación*: Tomo I, Libro III: §37, págs. 286; §45, pág. 313-314; §51, pág. 346. DWWV, Band 1, Drittes Buch: §37, Seite 287; §45, pág. 323-324; §51, Seite 363.

⁴⁴ Sobre el genio se sugiere la lectura de *El mundo como voluntad y representación*: Tomo I, Libro III, §36, págs. 275-285; §37, págs. 285-286. Libro IV, §56, pág. 406. Tomo II, Cap. 32, *Del genio*, págs. 386-389. DWWV, Band 1: Drittes Buch: §36, Seiten 272-286; §37, Seiten 286-287. Viertes Buch: §56, Seiten 438-439. Band 2, *Ergänzungen zum dritten Buch*, Kap. 32, *Ueber den Wahnsinn*, Seiten 520-525.

⁴⁵ Sobre la genialidad se sugiere la lectura de *El mundo como voluntad y representación*: Tomo I, Libro III, §36, págs. 275-285; Tomo II, Complementos al libro III, Cap. 32, *Del genio*, págs. 386-389. DWWV, Band 1: Drittes Buch: §36, Seiten 272-286; §37, Seiten 286-287. Viertes Buch: §56, Seiten 438-439. Band 2, *Ergänzungen zum dritten Buch*, Kap. 32, *Ueber den Wahnsinn*, Seiten 520-525.

⁴⁶ A continuación se transcribe el pasaje de *El mundo como voluntad y representación* que explicita este asunto: "...no es otra cosa que la más perfecta objetividad, es decir, la dirección objetiva del espíritu encaminado hacia la voluntad, contrapuesta a la subjetiva que se encamina hacia la propia persona (...) la genialidad es el talento de mantenerse en la intuición pura, de perderse en la intuición y de emancipar al conocimiento, que originariamente sólo está al servicio de la voluntad, de tal servidumbre, esto es, perdiendo totalmente de vista su interés, su querer y sus fines, abandonando completamente por un tiempo su personalidad, para persistir como puro sujeto cognoscente, un límpido ojo del mundo; y esto no por un instante, sino manteniéndolo con tanta reflexión como sea necesario para reproducir lo así captado mediante un arte deliberado y «fijar en pensamientos duraderos lo que se balancea en el vacilante fenómeno»" (EMVR, Tomo I, Libro III, §36, pág. 276). DWWV, Band 1, Drittes Buch, §36, Seite 274.

⁴⁷ EMVR, Tomo I, Libro III, §37, págs. 286. DWWV, Band 1, Drittes Buch, §37, Seite 274.

⁴⁸ EMVR, Tomo II, Complementos al Libro III, Cap. 32, *Sobre la locura*, pág. 389. DWWV, Band 2, *Ergänzungen zum dritten Buch*, Kap. 32, *Ueber den Wahnsinn*, Seite 525.

- ⁷⁹ EMVR, Tomo II, Complementos al Libro III, Cap. 32, *Sobre la locura*, pág. 387. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum dritten Buch, §32, *Ueber den Wahnsinn*, Seite 522.
- ⁸⁰ EMVR, Tomo II, Complementos al Libro III, Cap. 32, *Sobre la locura*, pág. 387. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum dritten Buch, §32, *Ueber den Wahnsinn*, Seite 522.
- ⁸¹ EMVR, Tomo II, Complementos al Libro III, Cap. 32, *Sobre la locura*, pág. 387. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum dritten Buch, §32, *Ueber den Wahnsinn*, Seite 522.
- ⁸² EMVR, Tomo II, Complementos al Libro III, Cap. 32, *Sobre la locura*, pág. 387. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum dritten Buch, §32, *Ueber den Wahnsinn*, Seite 522.
- ⁸³ EMVR, Tomo II, Complementos al Libro III, Cap. 32, *Sobre la locura*, pág. 387. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum dritten Buch, §32, *Ueber den Wahnsinn*, Seite 522.
- ⁸⁴ EMVR, Tomo II, Complementos al Libro III, Cap. 32, *Sobre la locura*, pág. 387. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum dritten Buch, §32, *Ueber den Wahnsinn*, Seite 522.
- ⁸⁵ "La verdadera salud del espíritu (Gesundheit des Geistes) consiste en una cabal reminiscencia (Rück Erinnerung)" (EMVR, Tomo II, Complementos al Libro III, Cap. 32, *Sobre la locura*, pág. 386). DWWV, Band 2, Ergänzungen zum dritten Buch, §32, *Ueber den Wahnsinn*, Seite 520.
- ⁸⁶ EMVR, Tomo II, Complementos al Libro III, Cap. 32, *Sobre la locura*, pág. 388. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum dritten Buch, §32, *Ueber den Wahnsinn*, Seite 523.
- ⁸⁷ EMVR, Tomo II, Complementos al Libro III, Cap. 32, *Sobre la locura*, pág. 388. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum dritten Buch, §32, *Ueber den Wahnsinn*, Seite 523.
- ⁸⁸ EMVR, Tomo II, Complementos al Libro III, Cap. 32, *Sobre la locura*, pág. 388. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum dritten Buch, §32, *Ueber den Wahnsinn*, Seite 523.
- ⁸⁹ EMVR, Tomo II, Complementos al Libro III, Cap. 32, *Sobre la locura*, pág. 389. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum dritten Buch, §32, *Ueber den Wahnsinn*, Seite 524.
- ⁹⁰ EMVR, Tomo II, Complementos al Libro III, Cap. 32, *Sobre la locura*, pág. 389. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum dritten Buch, §32, *Ueber den Wahnsinn*, Seite 524.
- ⁹¹ EMVR, Tomo II, Complementos al Libro III, Cap. 32, *Sobre la locura*, pág. 389. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum dritten Buch, §32, *Ueber den Wahnsinn*, Seite 524.
- ⁹² "...la razón tiene tan sólo una función: la formación de conceptos, y a partir de esta única función se explican muy fácilmente de suyo todos esos fenómenos citados con anterioridad que diferencian la vida del hombre de la del animal, de suerte que la aplicación o falta de aplicación de esa función denota sin más todo cuanto siempre y por doquier se ha denominado «racional» o «irracional»" (EMVR, Tomo I, Libro I, §8, pág. 122). DWWV, Band 1, Erstes Buch, §8, Seite 83.
- ⁹³ EMVR, Tomo I, Libro III, § 36, pág. 284. DWWV, Band 1, Drittes Buch, § 36, Seite 284.
- ⁹⁴ EMVR, Tomo II, Complementos al Libro III, Cap. 32, *Sobre la locura*, pág. 388. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum dritten Buch, §32, *Ueber den Wahnsinn*, Seite 523.
- ⁹⁵ Véase el apartado 5.1.3.2.3.
- ⁹⁶ EMVR, Tomo II, Complementos al Libro III, Cap. 32, *Sobre la locura*, págs. 388-389. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum dritten Buch, §32, *Ueber den Wahnsinn*, Seiten 523-524.
- ⁹⁷ EMVR, Tomo II, Complementos al Libro III, Cap. 32, *Sobre la locura*, pág. 388. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum dritten Buch, §32, *Ueber den Wahnsinn*, Seite 523.
- ⁹⁸ EMVR, Tomo II, Complementos al Libro III, Cap. 32, *Sobre la locura*, pág. 389. DWWV, Band 2, Ergänzungen zum dritten Buch, §32, *Ueber den Wahnsinn*, Seite 524.
- ⁹⁹ Véase el apartado 5.1.3.2.3.
- ¹⁰⁰ Véase el apartado 5.1.3.2.1.
- ¹⁰¹ Consúltase el apartado 5.1.3.2.1.
- ¹⁰² Consúltase el apartado 5.1.3.2.1.
- ¹⁰³ Véanse los apartados 5.1.2 y 5.1.3.
- ¹⁰⁴ Véanse los apartados 5.1.2 y 5.1.3.
- ¹⁰⁵ Véanse los apartados 5.1.2 y 5.1.3.
- ¹⁰⁶ Véanse los apartados 5.1.2 y 5.1.3.
- ¹⁰⁷ Véanse los apartados 5.1.2 y 5.1.3.
- ¹⁰⁸ Véanse los apartados 5.1.2 y 5.1.3.
- ¹⁰⁹ Roudinesco, Plon; 1998, pág. 652.
- ¹¹⁰ Roudinesco, Plon; 1998, pág. 652.
- ¹¹¹ Roudinesco, Plon; 1998, pág. 652.
- ¹¹² Roudinesco, Plon; 1998, pág. 652.
- ¹¹³ Roudinesco, Plon; 1998, pág. 658.
- ¹¹⁴ OC, 1894, Tomo III, págs. 59-61. GW, 1894, Erster Band, Seiten 72-74.
- ¹¹⁵ OC, 1894, Tomo III, pág. 59. GW, 1894, Erster Band, Seite 72. El resaltado y el agregado en alemán es mío.
- ¹¹⁶ OC, 1894, Tomo III, pág. 59. GW, 1894, Erster Band, Seite 72. „Dem Bewußtsein verblieben" (GW, 1894, Erster Band, Seite 72).
- ¹¹⁷ OC, 1894, Tomo III, pág. 59. GW, 1894, Erster Band, Seite 72. El resaltado y el agregado en alemán es mío.
- ¹¹⁸ OC, 1894, Tomo III, pág. 60. GW, 1894, Erster Band, Seite 73.

- ¹¹⁹ Considérese aquí que, si en la última cita sustituyésemos el término "psicosis" por el término "crisis", el sentido del párrafo no hubiese sido alterado en lo más mínimo.
- ¹²⁰ OC, 1894, Tomo III, pág. 59. GW, 1894, Erster Band, Seite 72.
- ¹²¹ OC, 1894, Tomo III, pág. 61. GW, 1894, Erster Band, Seite 74.
- ¹²² OC, 1894, Tomo III, pág. 61. GW, 1894, Erster Band, Seite 74.
- ¹²³ OC, 1896, Tomo III, págs. 175-184. GW, 1896, Erster Band, Seiten 392-403.
- ¹²⁴ OC, 1896, Tomo III, pág. 175. GW, 1896, Erster Band, Seiten 392.
- ¹²⁵ OC, 1896, Tomo III, pág. 175, nota 24. GW, 1896, Erster Band, Seiten 392. La edición alemana utilizada no incluye esta nota.
- ¹²⁶ OC, 1896, Tomo III, 1896, pág. 177. GW, 1896, Erster Band, Seite 395.
- ¹²⁷ En las explicaciones teóricas que figuran al final del trabajo (págs. 183-184), se podrá notar cómo Freud insiste una y otra vez en señalar y justificar las similitudes de la paranoia con la histeria y la neurosis obsesiva.
- ¹²⁸ OC, 1896, Tomo III, pág. 183. GW, 1896, Erster Band, Seite 401.
- ¹²⁹ OC, 1896, Tomo III, pág. 184. GW, 1896, Erster Band, Seite 402.
- ¹³⁰ OC, 1896, Tomo III, pág. 183. GW, 1896, Erster Band, Seite 401.
- ¹³¹ OC, 1896, Tomo III, pág. 184. GW, 1896, Erster Band, Seite 402.
- ¹³² OC, 1896, Tomo III, pág. 184. GW, 1896, Erster Band, Seite 403.
- ¹³³ OC, 1896, Tomo III, pág. 184. GW, 1896, Erster Band, Seite 403.
- ¹³⁴ OC, 1896, Tomo III, pág. 183. GW, 1896, Erster Band, Seite 401.
- ¹³⁵ OC, 1896, Tomo III, pág. 183. GW, 1896, Erster Band, Seite 401.
- ¹³⁶ OC, 1896, Tomo III, pág. 183. GW, 1896, Erster Band, Seite 401.
- ¹³⁷ OC, 1896, Tomo III, pág. 183. GW, 1896, Erster Band, Seite 401.
- ¹³⁸ OC, 1896, Tomo III, pág. 183. GW, 1896, Erster Band, Seite 401.
- ¹³⁹ OC, 1896, Tomo III, pág. 183. GW, 1896, Erster Band, Seite 401.
- ¹⁴⁰ OC, 1896, Tomo III, págs. 183-184. GW, 1896, Erster Band, Seite 402.
- ¹⁴¹ OC, 1896, Tomo III, pág. 184. GW, 1896, Erster Band, Seite 402.
- ¹⁴² OC, 1896, Tomo III, pág. 184. GW, 1896, Erster Band, Seite 402.
- ¹⁴³ OC, 1894, Tomo III, pág. 47. GW, 1894, Erster Band, Seite 59.
- ¹⁴⁴ OC, 1894, Tomo III, pág. 56. GW, 1894, Erster Band, Seite 69.
- ¹⁴⁵ En la actualidad podríamos hablar de *crisis de compulsiones y obsesiones*.
- ¹⁴⁶ OC, 1894, Tomo III, pág. 60. GW, 1894, Erster Band, Seite 73.
- ¹⁴⁷ OC, 1894, Tomo III, pág. 61. GW, 1894, Erster Band, Seite 74.
- ¹⁴⁸ OC, 1894, Tomo III, pág. 60, nota 29. GW, 1894, Erster Band, Seite 73. La edición alemana utilizada no incluye esta nota.
- ¹⁴⁹ OC, 1900, Tomo IV, págs. 110-114. GW, 1900, Zweiter und Dritter Band, Seiten 92-97.
- ¹⁵⁰ El párrafo de Radestock es el siguiente: "Al torturado por un sufrimiento corporal y espiritual el sueño le procura lo que la realidad le negó: bienestar y dicha; de igual modo, en los enfermos mentales cobran vuelo las gratas imágenes de la dicha, la grandeza, la encumbrada posición y la riqueza. La posesión presunta de bienes y el cumplimiento imaginario de deseos cuyo rehusamiento o cuya aniquilación dieron precisamente un fundamento psíquico al extravío constituyen, las más de las veces, el contenido principal del delirio. La mujer que perdió a un hijo querido delira con las alegrías de la maternidad, el que perdió su fortuna se tiene por rico sin medida, la muchacha burlada se ve tiernamente amada" (OC, 1900, Tomo IV, págs. 112-113. GW, 1900, Zweiter und Dritter Band, Seite 94).
- ¹⁵¹ 1861, pág. 106.
- ¹⁵² OC, 1900, Tomo IV, pág. 113. GW, 1900, Zweiter und Dritter Band, Seite 95.
- ¹⁵³ OC, 1911a, Tomo XII, pág. 55. GW, 1911a, Achter Band, Seite 295.
- ¹⁵⁴ Freud le dedica un importante apartado al rol de la represión en la constitución de la paranoia. Véanse las págs. 62 y 63 del caso Schreber (1911).
- ¹⁵⁵ OC, 1911a, Tomo XII, pág. 55. GW, 1911a, Achter Band, Seiten 295-296. El resaltado y agregado en alemán son míos.
- ¹⁵⁶ En el presente apartado del caso Schreber, Freud hace la siguiente aclaración sobre el modo en que se refiere a la nomenclatura *narcisismo*: "Se lo ha denominado «Narzissismus»; prefiero la designación «Narzissmus», no tan correcta tal vez, pero más breve y menos mal sonante" (OC, 1911a, Tomo XII, pág. 56. GW, 1911a, Achter Band, Seite 297).
- ¹⁵⁷ Véase el apartado 4.2.
- ¹⁵⁸ OC, 1911a, Tomo XII, pág. 56. GW, 1911a, Achter Band, Seite 297. El resaltado y agregado en alemán son míos.
- ¹⁵⁹ OC, 1911a, Tomo XII, pág. 56. GW, 1911a, Achter Band, Seite 297. El resaltado y agregado en alemán son míos.
- ¹⁶⁰ OC, 1911a, Tomo XII, pág. 57. GW, 1911a, Achter Band, Seite 298. El resaltado y agregado en alemán son míos.
- ¹⁶¹ OC, 1911a, Tomo XII, pág. 58. GW, 1911a, Achter Band, Seite 298. El resaltado y agregado en alemán son míos.
- ¹⁶² OC, 1911a, Tomo XII, pág. 58. GW, 1911a, Achter Band, Seite 298. El resaltado y agregado en alemán son míos.

- ¹⁶³ OC, 1911a, Tomo XII, pág. 65. GW, 1911a, Achter Band, Seite 308. El resaltado y agregado en alemán son míos.
- ¹⁶⁴ OC, 1911a, Tomo XII, pág. 65. GW, 1911a, Achter Band, Seite 307. El resaltado y agregado en alemán son míos.
- ¹⁶⁵ OC, 1911a, Tomo XII, pág. 69. GW, 1911a, Achter Band, Seite 312.
- ¹⁶⁶ OC, 1911a, Tomo XII, pág. 69. GW, 1911a, Achter Band, Seite 312.
- ¹⁶⁷ OC, 1911a, Tomo XII, págs. 69-70. GW, 1911a, Achter Band, Seite 312.
- ¹⁶⁸ OC, 1911a, Tomo XII, pág. 70. GW, 1911a, Achter Band, Seite 313.
- ¹⁶⁹ OC, 1911a, Tomo XII, pág. 70. GW, 1911a, Achter Band, Seite 313.
- ¹⁷⁰ OC, 1911a, Tomo XII, pág. 70. GW, 1911a, Achter Band, Seite 313.
- ¹⁷¹ OC, 1911a, Tomo XII, pág. 70. GW, 1911a, Achter Band, Seite 313.
- ¹⁷² OC, 1911a, Tomo XII, pág. 70. GW, 1911a, Achter Band, Seite 313.
- ¹⁷³ OC, 1911a, Tomo XII, pág. 70. GW, 1911a, Achter Band, Seite 313.
- ¹⁷⁴ OC, 1911a, Tomo XII, pág. 70. GW, 1911a, Achter Band, Seite 313.
- ¹⁷⁵ OC, 1911a, Tomo XII, pág. 70. GW, 1911a, Achter Band, Seiten 313-314.
- ¹⁷⁶ OC, 1911a, Tomo XII, pág. 71. GW, 1911a, Achter Band, Seiten 313-314.
- ¹⁷⁷ OC, 1911a, Tomo XII, pág. 71. GW, 1911a, Achter Band, Seiten 313-314.
- ¹⁷⁸ OC, 1914b, Tomo XIV, pág. 71. GW, 1914, Achter Band, Seite 138. El resaltado y agregado en alemán son míos.
- ¹⁷⁹ OC, 1914b, Tomo XIV, págs. 71-72. GW, 1914b, Achter Band, Seiten 138-139. El resaltado y agregado en alemán son míos.
- ¹⁸⁰ OC, 1914b, Tomo XIV, pág. 72. GW, 1914b, Achter Band, Seite 139. El resaltado y agregado en alemán son míos.
- ¹⁸¹ OC, 1914b, Tomo XIV, pág. 72. GW, 1914b, Achter Band, Seite 139. El resaltado y agregado en alemán son míos.
- ¹⁸² Además de constituir un eje de disputa con Jung.
- ¹⁸³ OC, 1914b, Tomo XIV, pág. 79. GW, 1914b, Zehnter Band, Seite 148. El resaltado y agregado en alemán son míos.
- ¹⁸⁴ OC, 1914b, Tomo XIV, págs. 80-84. GW, 1914b, Zehnter Band, Seiten 149-153.
- ¹⁸⁵ OC, 1914b, Tomo XIV, pág. 80. GW, 1914b, Zehnter Band, Seite 149. El resaltado y agregado en alemán son míos.
- ¹⁸⁶ OC, 1914b, Tomo XIV, pág. 80. GW, 1914b, Zehnter Band, Seite 149. El resaltado y agregado en alemán son míos.
- ¹⁸⁷ OC, 1914b, Tomo XIV, pág. 81. GW, 1914b, Zehnter Band, Seite 150.
- ¹⁸⁸ OC, 1914b, Tomo XIV, pág. 81. GW, 1914b, Zehnter Band, Seite 150.
- ¹⁸⁹ OC, 1914b, Tomo XIV, pág. 81. GW, 1914b, Zehnter Band, Seiten 150-151.
- ¹⁹⁰ OC, 1914b, Tomo XIV, pág. 82. GW, 1914b, Zehnter Band, Seite 151.
- ¹⁹¹ OC, 1914b, Tomo XIV, pág. 83. GW, 1914b, Zehnter Band, Seite 153. El resaltado y agregado en alemán son míos.
- ¹⁹² OC, 1914b, Tomo XIV, pág. 83. GW, 1914b, Zehnter Band, Seite 153.
- ¹⁹³ OC, 1924a, Tomo XIX, pág. 155. GW, 1924a, Dreizehnter Band, Seite 387.
- ¹⁹⁴ OC, 1924a, Tomo XIX, pág. 158. GW, 1924a, Dreizehnter Band, Seite 390.
- ¹⁹⁵ OC, 1924a, Tomo XIX, pág. 159. GW, 1924a, Dreizehnter Band, Seite 391.
- ¹⁹⁶ OC, 1924a, Tomo XIX, pág. 158. GW, 1924a, Dreizehnter Band, Seite 391.
- ¹⁹⁷ OC, 1924a, Tomo XIX, pág. 157. GW, 1924a, Dreizehnter Band, Seite 389.
- ¹⁹⁸ OC, 1924c, Tomo XIX, pág. 193. GW, 1924c, Dreizehnter Band, Seite 363.
- ¹⁹⁹ OC, 1924c, Tomo XIX, pág. 193. GW, 1924c, Dreizehnter Band, Seite 363.
- ²⁰⁰ "...la reacción psicótica sería desmentir o desconocer la realidad y luego el intento de reconstruir una realidad para así sustituirla" (OC, 1924c, Tomo XIX, pág. 195. GW, 1924c, Band, Seite 365).
- ²⁰¹ "Llamamos normal o «sana» (*Normal oder „gesund“*) a una conducta..." (OC, 1924c, Tomo XIX, pág. 195. GW, 1924c, Dreizehnter Band, Seite 365). El resaltado y agregado en alemán son míos.
- ²⁰² OC, 1924c, Tomo XIX, pág. 195. GW, 1924c, Dreizehnter Band, Seite 365.
- ²⁰³ Me refiero a una sistematización de las defensas psicopatológicas fundantes de los diferentes modos de estructura psíquica.
- ²⁰⁴ OC, 1927b, Tomo XXI, pág. 148. GW, 1927b, Vierzehnter Band, Seite 312.
- ²⁰⁵ Consúltense los apartados 5.1.3.2.4. y 5.2.2.
- ²⁰⁶ Consúltense los apartados 5.1.3.2.4. y 5.2.2.
- ²⁰⁷ Véanse los apartados 5.1.3.2.3 y 5.2.2.
- ²⁰⁸ Véase el apartado 5.1.3.2.3.
- ²⁰⁹ Véase el apartado 5.2.2.
- ²¹⁰ Véanse los apartados 5.1.3.2.3 y 5.2.2.
- ²¹¹ Véase el apartado 5.1.3.2.3.
- ²¹² Véase el apartado 5.2.1.5.
- ²¹³ Véase el apartado 5.1.3.2.3.
- ²¹⁴ Véase el apartado 5.2.2.
- ²¹⁵ Consúltense el apartado 5.1.3.2.1.

²¹⁶ Consúltese el apartado 5.2.2.
²¹⁷ Consúltese el apartado 5.1.4.
²¹⁸ Consúltese el apartado 5.2.2.

Conclusiones generales de la tesis

Introducción

Luego del exhaustivo *análisis epistemológico comparativo* realizado en estos cinco capítulos, expondré de modo sintético las conclusiones de la investigación. Partiré de las conclusiones de los capítulos sobre *comparación epistemológica*¹, agrupando las conclusiones centrales en tópicos epistemológicos fundamentales *formales* y *de contenido*. De este modo quedarán claramente establecidas las *similitudes* (1) y *diferencias* (2) según el criterio tenido en cuenta (*formal* o *de contenido*). Esta clasificación nos permitirá precisar con mayor rigor en qué cuestiones de los planteos de Schopenhauer y Freud radican las similitudes y diferencias.

La división entre las *consideraciones epistemológicas formales* y *de contenido* responde a la necesidad de discriminar aquellas similitudes y diferencias que tengan que ver con: modos y peculiaridades de disponer y articular los diferentes axiomas y afirmaciones, el rol de los métodos, las cualidades de las bases empíricas y las zonas teóricas, etc.; y los términos *per se*, es decir, los temas que conforman el contenido de los sistemas y las similitudes de pensamiento, sean convergentes o divergentes. Las *consideraciones epistemológicas formales* se remiten a: estructura, objeto, método, organización de los axiomas y afirmaciones de distintos niveles, etc. (1). Las *consideraciones epistemológicas de contenido* se refieren a: categorías, términos y conceptos propios de cada sistema. De este modo, quedaran expuestas las *consideraciones epistemológicas formales de las similitudes* (1.1), las *consideraciones epistemológicas de contenido de las similitudes* (1.2), *consideraciones epistemológicas formales de las diferencias* (2.1) y las *consideraciones epistemológicas de contenido de las diferencias* (2.2).

Si bien se encontrarán en la exposición algunos temas que no han sido desarrollados con profundidad a lo largo de la tesis, han sido incluidos por

ser importantes en función de la comparación. Estas combinaciones quedan más claramente ilustradas en el siguiente cuadro de doble entrada (cuadro II.6.1):

Cuadro II.6.1
Estructura del orden general en la presentación de las conclusiones

Relaciones de comparación:	Consideraciones epistemológicas	
	1. Formales	2. De contenido
1. Similitudes	1.1. Consideraciones epistemológicas formales de las similitudes	1.2. Consideraciones epistemológicas de contenido de las similitudes
2. Diferencias	2.1. Consideraciones epistemológicas formales de las diferencias	2.2. Consideraciones epistemológicas de contenido de las diferencias

1. Similitudes

Como se ha comentado, dividiré la exposición de las *similitudes* en dos grupos: las *consideraciones epistemológicas formales de las similitudes* (1.1), y las *consideraciones epistemológicas de contenido de las similitudes* (1.2). Comentaré las similitudes más significativas rescatadas a lo largo de los capítulos de *análisis epistemológico comparativo* dejando de lado cuestiones que no son consideradas fundamentales o que no se han trabajado en la presente tesis.

1.1. Consideraciones epistemológicas formales de las similitudes

Rescato aquí las siguientes similitudes: aquellas condiciones de conocimiento que contemplan la estructura epistemológica de ambos sistemas más allá de su contenido (1)², la jerarquía de ciertos contenidos que definen a los axiomas de ambos tales como la *sexualidad*, lo *inconsciente*, la *función*

*ilusoria de la representación y la precaria condición del conocimiento (2)*³. La *voluntad de vivir* de Schopenhauer y el *inconsciente* de Freud son axiomas empíricamente indemostrables ya que ambos se manifiestan por sus efectos. En el caso de Schopenhauer, el *mundo* es la *objetivación de la voluntad de vivir*, conocemos a la *voluntad de vivir* por sus objetivaciones. En el caso de Freud, la *conciencia* es producto de una organización *inconsciente*, conocemos al *inconsciente* por el modo de irrumpir en la *conciencia* (3)⁴. En ambos planteos, los procesos de manifestación de los términos axiomáticos, (o sea, la *voluntad* y el *inconsciente*), ocurren de modo tal que escapan a nuestra *conciencia*, llegando el conocimiento de dichos procesos a la conciencia en última instancia (4)⁵. Para Schopenhauer la *voluntad de vivir* es *discordia*, y esto es lo que hace que la misma se manifieste; para Freud son las *pulsiones de vida y muerte* los activadores de la vida psicológica. En ambos planteos, los axiomas que rigen al *mundo* y al *hombre* son de *naturaleza conflictiva* (5)⁶.

1. Estructura epistemológica de las teorías. La *estructura epistemológica* de la filosofía de Schopenhauer y la *metapsicología* freudiana son similares en que ambas parten de axiomas análogos de los que se desprenden conclusiones parecidas.

2. Contenido de los axiomas. En la filosofía de Schopenhauer el *sinsentido*, la *libertad*, la *verdadera naturaleza de las cosas*, la *función ilusoria de la representación*, la *sexualidad* (como manifestación de la vida), etc.; parten del axioma de la *volunta de vivir*. De un modo similar el *sinsentido*, la *naturaleza de la psicología humana*, la *sexualidad* (como variable fundamental en la constitución del aparato psíquico), etc.; parten del *inconsciente*. Si bien los axiomas no son conceptualmente idénticos, el contenido conceptual de éstos genera una lógica del mundo y del ser humano muy similar.

3. Indemostrabilidad empírica de los axiomas. La *voluntad de vivir* de Schopenhauer y el *inconsciente* de Freud son axiomas

empíricamente indemostrables ya que ambos se manifiestan por sus efectos. En el caso de Schopenhauer, el *mundo* es la *objetivación de la voluntad de vivir*, conocemos a la *voluntad* por sus objetivaciones. En el caso de Freud, la *conciencia* es producto de una organización *inconsciente*, conocemos al *inconsciente* por el modo de irrumpir en la *conciencia*.

4. Manifestación de los axiomas. En ambos planteos, la manifestación, tanto de la *voluntad* como del *inconsciente*, se dan de modo tal que escapan a nuestra *conciencia*: tanto la *objetivación de la voluntad* en Schopenhauer, como la *construcción de la representación* en Freud, son procesos que se dan sin intervención de la conciencia o el control cognitivo conciente. También, en ambos casos, la *conciencia* es el último eslabón en la construcción y evolución del conocimiento.

5. Similitud en la cualidad conflictiva de los axiomas. Para Schopenhauer la *voluntad de vivir* es *discordia*, y esto es lo que hace que la misma se *manifieste* (diferente a otras filosofías en que se postula un axioma autosuficiente [en sí] y del cuál cuesta entender una manifestación). Para Freud son las *pulsiones de vida y muerte* los activadores de la vida psicológica que, generando una dosis necesaria de *conflicto*, mantienen al aparato psíquico en movimiento (con vida psíquica).

1.2. Consideraciones epistemológicas de contenido de las similitudes

En las *similitudes* de las *consideraciones epistemológicas de contenido* rescatamos una serie de cuestiones muy importantes: lo que en el capítulo 4 se trabajó como la *doble existencia del individuo* (6)⁷, el valor que ambos le dan al *estatuto del conocimiento* para ambos similar (7)⁸, la importancia que ambos pensadores le dan a la *atemporalidad* como

característica de sus axiomas (8)⁹, la imposibilidad de que el hombre pueda controlar los axiomas sobre los que se erigen el mundo y el hombre; *el hombre no puede domar ni a la voluntad ni al inconsciente* (9)¹⁰. El único modo de lograr manejar tanto a la *voluntad de vivir* como al *inconsciente* es siguiendo un procedimiento. En este punto, la *filosofía* de Schopenhauer y el *psicoanálisis* de Freud proponen caminos diferentes¹¹, la similitud que aquí se desea puntualizar radica en que ambas propuestas aportan métodos considerados por estos como efectivos – *ascetismo* y *psicoanálisis*– (10)¹². Existe también una similitud muy importante entre lo que ambos consideran como las fuentes de la *locura* y la *psicosis* desde sendas concepciones (11)¹³.

6. Doble existencia del individuo. Tanto en Schopenhauer como en Freud, el sujeto humano posee una *doble existencia*: para el primero el hombre es simultáneamente voluntad y representación, para el segundo el hombre divide su vida psicológica entre conciencia e inconsciente (Freud utiliza la teoría del plasma germinal de Weismann para justificar su punto de vista).

7. Valor del conocimiento. Más allá de la concepción de representación para estos¹⁴; ambos pensadores coinciden en que el conocimiento no solo es una construcción del ser humano que secunda en importancia a la *voluntad de vivir* y al *inconsciente*, sino que además la cualidad de éste es relativizada en su fidelidad: para Schopenhauer el *conocimiento* (*abstracto* o *intuitivo*), es *ilusión*. Si bien Freud no es tan radical en su apreciación, parte de la *realidad psíquica* para mostrar cómo el *inconsciente* opera en el ser humano.

8. Atemporalidad. Para Schopenhauer la *voluntad de vivir* se encuentra más allá del tiempo que es un principio *a priori* de la sensibilidad. Para Freud el *inconsciente* se ubica más allá del tiempo¹⁵.

9. Imposibilidad de controlar a los axiomas. En ambos planteos existe una similitud en función la imposibilidad de controlar a la *voluntad de vivir* y el *inconsciente*. Ambos axiomas son ingobernables por la *voluntad humana*, lo que sí es posible es mitigarlos parcialmente siguiendo los métodos sugeridos por Schopenhauer y Freud. Sin embargo, frente a la imposibilidad del control de la *voluntad* y el *inconsciente*, Schopenhauer habla de la *resignación* y la *compasión* como modos de aceptar y tolerar la condición humana. Esta misma concepción es tematizada por Freud en su trabajo *El Malestar en la cultura*.

10. Existen modos de apaciguar los males que acarrea la existencia. En Schopenhauer es la *negación de la voluntad de vivir*. En Freud es la regulación de las *pulsiones de vida y muerte* por medio del *psicoanálisis*.

11. Fuentes y concepción de la locura y la psicosis. Tanto para Schopenhauer como para Freud la *locura* puede tener una raíz somática o psicológica. En el caso de ser psicológica su padecimiento se da en el presente pero su fundamento se ubica en el pasado. En ambos casos, *locura* y *psicosis* son defensas frente a lo penoso de la realidad.

2. Diferencias

Del mismo modo en que hemos sintetizado las similitudes más importantes en los sistemas de estos dos pensadores, a continuación se resaltan las diferencias fundamentales. De la misma manera que hemos subdividido el apartado anterior, se ofrece una exposición respectiva de las *consideraciones epistemológicas formales de las diferencias* (2.1) y posteriormente las *consideraciones epistemológicas de contenido de las diferencias* (2.2) sobresalientes.

2.1. Consideraciones epistemológicas formales de las diferencias

Comenzamos indicando que los planteos filosóficos de Schopenhauer y psicoanalítico de Freud se diferencian fundamentalmente en: el objetivo de sus proyectos intelectuales (1)¹⁶, sus objetos de consideración (2)¹⁷, la caracterización teórica de sus consideraciones (3)¹⁸, las dimensiones epistemológicas que abarcan y configuran la obra de cada uno (4)¹⁹, sus métodos —desde las herramientas conceptuales concretas que se utilizan hasta las diferencias entre cómo se filosofa y cómo se psicoanaliza— (5)²⁰, la filosofía opera con representaciones abstractas, en cambio el psicoanálisis opera con la realidad psíquica que es un constructo que el psicoanalista establece a partir de las representaciones aportadas por el paciente (6)²¹, la filosofía de Schopenhauer implica únicamente la dimensión teórica, el psicoanálisis freudiano implica las dimensiones teórica (metapsicología), técnica (metodológica) y práctica (7)²². Por último, la filosofía de Schopenhauer parte exclusivamente de una *base empírica filosófica*; en cambio, el psicoanálisis posee diversas bases empíricas según el nivel epistemológico al que apunten sus afirmaciones: para la metapsicología (teoría) cuenta con una *base empírica filosófica*; sin embargo, para sus afirmaciones técnicas cuenta *bases empíricas epistemológica* (teoría de la técnica) y *metodológica* (para la técnica). Si bien coinciden en lo teórico, el psicoanálisis es mucho más que una teoría ya que fue concebido con fines prácticos (8)²³. El modo en que Schopenhauer y Freud fueron construyendo sus teorías, sus estilos de teorización, son enteramente diferentes: mientras Schopenhauer a los treinta años ya tenía los lineamientos definitivos de su obra (9)²⁴, Freud fue modificando sus teorías y la concepción de sus conceptos fundamentales desde los orígenes del psicoanálisis hasta los últimos momentos de su vida (9)²⁵; este es uno de los motivos fundamentales por los cuales las exposiciones sobre los conceptos de Freud suelen ser más extensos que los apartados sobre Schopenhauer²⁶.

1. **Proyecto de la obra.** Los *proyectos intelectuales* de ambos eran muy diferentes: El legado de Schopenhauer consiste en un sistema *filosófico*. El legado de Freud en teorías sobre la

2.1. Consideraciones epistemológicas formales de las diferencias

Comenzamos indicando que los planteos filosóficos de Schopenhauer y psicoanalítico de Freud se diferencian fundamentalmente en: el objetivo de sus proyectos intelectuales (1)¹⁶, sus objetos de consideración (2)¹⁷, la caracterización teórica de sus consideraciones (3)¹⁸, las dimensiones epistemológicas que abarcan y configuran la obra de cada uno (4)¹⁹, sus métodos —desde las herramientas conceptuales concretas que se utilizan hasta las diferencias entre cómo se filosofa y cómo se psicoanaliza— (5)²⁰, la filosofía opera con representaciones abstractas, en cambio el psicoanálisis opera con la realidad psíquica que es un constructo que el psicoanalista establece a partir de las representaciones aportadas por el paciente (6)²¹, la filosofía de Schopenhauer implica únicamente la dimensión teórica, el psicoanálisis freudiano implica las dimensiones teórica (metapsicología), técnica (metodológica) y práctica (7)²². Por último, la filosofía de Schopenhauer parte exclusivamente de una *base empírica filosófica*; en cambio, el psicoanálisis posee diversas bases empíricas según el nivel epistemológico al que apunten sus afirmaciones: para la metapsicología (teoría) cuenta con una *base empírica filosófica*; sin embargo, para sus afirmaciones técnicas cuenta *bases empíricas epistemológica* (teoría de la técnica) y *metodológica* (para la técnica). Si bien coinciden en lo teórico, el psicoanálisis es mucho más que una teoría ya que fue concebido con fines prácticos (8)²³. El modo en que Schopenhauer y Freud fueron construyendo sus teorías, sus estilos de teorización, son enteramente diferentes: mientras Schopenhauer a los treinta años ya tenía los lineamientos definitivos de su obra (9)²⁴, Freud fue modificando sus teorías y la concepción de sus conceptos fundamentales desde los orígenes del psicoanálisis hasta los últimos momentos de su vida (9)²⁵; este es uno de los motivos fundamentales por los cuales las exposiciones sobre los conceptos de Freud suelen ser más extensos que los apartados sobre Schopenhauer²⁶.

1. **Proyecto de la obra.** Los *proyectos intelectuales* de ambos eran muy diferentes: El legado de Schopenhauer consiste en un sistema *filosófico*. El legado de Freud en teorías sobre la

psicología humana y un tratamiento psicoterapéutico basado en estas teorías en el contexto *médico* de la *salud mental*.

2. **Objeto.** El *objeto* de consideración en ambos planteos, tanto en el plano *formal* como en el plano material, éstos son, definitivamente, diversos. 2.1. El objeto formal de la filosofía de Schopenhauer es el mundo, mientras que para Freud el objeto del psicoanálisis es el inconsciente. 2.2. El objeto material de la filosofía de Schopenhauer es el mundo, el objeto material del psicoanálisis es el hombre.

3. **Caracterización de la teoría.** Correspondientemente al punto anterior, las consideraciones teóricas de Schopenhauer y Freud son muy diferentes: la *filosofía* de Schopenhauer se adecua a lo que se puede denominar una hermenéutica metafísica del mundo, una *sabiduría del mundo* (*Weltweisheit*)²⁷. En cambio, el *psicoanálisis* de Freud denomina a sus consideraciones teóricas sobre el *inconsciente* y las modalidades de organización psicológica del ser humano como *metapsicología*.

4. **Dimensiones dentro de cada obra.** La *filosofía* de Schopenhauer implica únicamente la *dimensión teórica*. El *psicoanálisis* freudiano considera al menos dos dimensiones: A) La *dimensión teórica* (metapsicología). B) La *dimensión técnica* (metodológica), que a su vez se subdivide en: B.1) La *teoría de la técnica* (teoría de los métodos psicoanalíticos). B.2) La *práctica* (ejercicio del psicoanálisis).

5. **Métodos.** En lo que respecta a la cuestión *metodológica*, si bien los métodos de estos pensadores entran dentro de lo que podría considerarse como un género metodológico interpretativo, existen diferencias muy profundas entre ambos: Schopenhauer intenta establecer una reflexión sobre el mundo en conceptos abstractos, tomando como marco de referencia principios metafísicos

(interpretación meramente especulativa). Freud inventó un método⁷ psicoterapéutico consistente en la asociación libre del analizante, a la que corresponde una consecuente interpretación del material psicológico *in situ* por el analista (interpretación en función de producir efectos prácticos en el contexto de un campo empírico); este procedimiento se realiza en función del edificio teórico de las *metapsicológicas*, teorías que sustentan dicha práctica. Al mismo tiempo, se aprovecha la riqueza que aporta la práctica psicoanalítica para enriquecer las teorías.

6. **Elementos utilizados.** La *filosofía* es llevada a cabo y producida por medio de *representaciones abstractas*, sus materiales son los *conceptos*. El *psicoanálisis* opera con diferentes elementos según la dimensión que se trate: A) Coincide con la filosofía en que los materiales de la *metapsicología* son ciertos conceptos que se circunscriben a ésta. B) Difiere de la filosofía en que, en la sesión psicoanalítica se trabaja con las *palabras* en general (representaciones intuitivas, abstractas, con la fantasía, los sueños, síntomas, chistes, etc.) y con *consideraciones técnicas* - en la interacción con el paciente- tanto verbales como conductuales, y en función del cuadro psicopatológico de paciente.
7. **Procedimientos.** La *filosofía* se produce considerando diferentes relaciones entre las *representaciones abstractas* (*conceptos*). El psicoanálisis puede ser producido necesariamente contando con dos personas en donde una de éstas cumple el rol de analista y la otra el rol de analizante. Además, hay una serie de reglas que enmarcan el contrato psicoanalítico: tiempo, espacio, honorarios, adecuación por parte del analizante a la consigna psicoanalítica de libre asociación permitiendo le al analista interpretar el material.

8. **Base empírica.** Ambos pensadores parten de bases empíricas diferentes: mientras que la filosofía de Schopenhauer parte de una *base empírica filosófica*, el psicoanálisis posee: para su *metapsicología* (teoría) una *base empírica filosófica*, para su *técnica bases empíricas epistemológica* (teoría de la técnica) y *metodológica* (para la técnica). Si bien coinciden en lo teórico, el psicoanálisis es mucho más que una teoría ya que fue concebido con fines prácticos.

9. **Estilos de teorización.** Schopenhauer diseñó los lineamientos definitivos de su obra desde muy temprano en su vida intelectual; Freud fue modificando sus teorías y la concepción de sus conceptos fundamentales desde los orígenes del psicoanálisis hasta los últimos momentos de su vida.

2.2. Consideraciones epistemológicas de contenido de las diferencias

Por último, consideraremos aquellos temas que se *diferencian* de acuerdo a las *consideraciones epistemológicas de contenido*, con esto me refiero a las diferencias conceptuales que marcan la intervención de términos análogos en uno y otro sistema. En Schopenhauer las concepciones de *representación* y *realidad* son *metafísicas*; tanto la *representación* como la *realidad* son *Velo de Maya*, *ilusión*. En cambio, para Freud la concepción de la *representación* (*unidad de análisis del psiquismo humano*) es *positivista* y la concepción de *realidad* es *psicológica* (*realidad material y realidad psíquica*) (9)²⁸. Para Schopenhauer la representación responde a la conciencia, aunque la conciencia es uno de los más sofisticados grados de objetivación de la voluntad de vivir (el conocimiento es determinado por la voluntad). En cambio, para Freud, las representaciones responden a la determinación del inconsciente. Aunque en ambos planteos la representación es un elemento que se genera secundariamente, existe entre ambas concepciones una diferencia

muy grande en función de cómo uno y otro conciben la organización del psiquismo (10)²⁹.

De acuerdo a su complejo planteo metafísico del mundo, Schopenhauer propone para el hombre un camino de liberación: la búsqueda ascética de la negación de la voluntad. En cambio, para Freud el objetivo del psicoanálisis consiste, por medio del trabajo del mismo, la búsqueda de canalización de la energía psicológica (11)³⁰. Para Schopenhauer la función del instinto sexual responde a la perpetuación de la especie. En cambio, para Freud la sexualidad es aquello que troquea al aparato psíquico, la sexualidad es el eje que define el desarrollo y evolución del aparato psíquico (12)³¹. Para Schopenhauer el *instinto sexual* (término que se remite a una afirmación empírica) es la objetivación del instinto de la especie, que a su vez es objetivación de la voluntad de vivir. Para Freud, la *pulsión sexual* (término que se remite a una afirmación teórica) es individual y se constituye desde el apuntalamiento de las distintas zonas erógenas (13)³². Para Schopenhauer, la *locura* es una desviación de la normalidad en oposición a la figura del genio. Para Freud, la *psicosis* es una desviación de la normalidad resultando el más patológico de los padecimientos psíquicos. Para Schopenhauer, la *locura* es un trastorno de la memoria en donde fracasan las facultades de la reflexión y la memoria. Para Freud, la *psicosis* es un desajuste entre el yo y la *realidad* y es la resultante de una dinámica peculiar entre la estructura del aparato psíquico, las fijaciones libidinales y los traumas. Para Freud la *sexualidad* incide directamente en la *locura*, mientras que para Schopenhauer no (14)³³.

1. **Concepción de la representación y de la realidad.** En Schopenhauer las concepciones de representación y realidad son *metafísicas*: ambas son *Velo de Maya*, *ilusión*. En Freud la concepción de la *representación* (*unidad del psiquismo humano*) es *positivista* y la concepción de *realidad* es *psicológica* (*realidad material y realidad psíquica*).
2. **Concepción gnoseológica de la representación.** Para Schopenhauer la representación responde a la conciencia, aunque la conciencia es un grado de objetivación de la voluntad

de vivir (el conocimiento es determinado por la voluntad). En cambio, para Freud, las representaciones responden a la determinación del inconsciente. Existe entre ambas concepciones una diferencia de organización del psiquismo.

3. Soluciones propuestas desde sus sistemas a la existencia.

De acuerdo a su complejo planteo metafísico del mundo, Schopenhauer propone para el hombre un camino de liberación: la búsqueda ascética de la negación de la voluntad. En cambio, para Freud el objetivo del psicoanálisis consiste, por medio del trabajo del mismo, la búsqueda de canalización de la energía psicológica.

4. Diferente función de la sexualidad. Para Schopenhauer la función del instinto sexual responde a la perpetuación de la especie. En cambio, para Freud la sexualidad es aquello que troquelado al aparato psíquico, la sexualidad es el eje que define el desarrollo y evolución del aparato psíquico.

5. Concepción del instinto y la pulsión. Para Schopenhauer el instinto sexual es la objetivación del instinto de la especie, que a su vez es objetivación de la voluntad de vivir. Para Freud, la pulsión sexual es individual y se constituye desde el apuntalamiento de las distintas zonas erógenas.

6. Concepción de la locura y la psicosis. Para Schopenhauer, la locura es una desviación de la normalidad en oposición a la figura del genio. Para Freud, la psicosis es una desviación de la normalidad resultando el más patológico de los padecimientos psíquicos. Para Schopenhauer, en la locura es un trastorno de la memoria en donde fracasan las facultades de la reflexión y la memoria. Para Freud, la psicosis es un desajuste entre el yo y la realidad y es la resultante de una dinámica peculiar entre la estructura del aparato psíquico, las fijaciones libidinales y los

traumas. Para Freud la sexualidad incide directamente en la locura, mientras que para Schopenhauer no.

6.3. Comentarios finales

Luego del *análisis epistemológico comparativo*, sobre la base de los criterios señalados por el marco teórico, y también por los pasos seguidos por el método de *análisis epistemológico comparativo*, podemos afirmar que hemos logrado establecer con una precisión inexistente hasta el momento cuáles son los puntos de similitud y diferencia entre Schopenhauer y Freud.

Este estudio desmitifica las similitudes entre la filosofía de Schopenhauer y el psicoanálisis de Freud. Uno de los puntos clave para lograr este objetivo ha consistido en la discriminación entre similitudes y diferencias desde el marco del análisis epistemológico por una parte, estableciendo las relaciones existentes -e inexistentes- desde esta perspectiva; considerando el proyecto de cada uno de estos pensadores, el objeto de estudio de cada cual, los elementos que aportan consistencia a cada sistema, etc.; y desde la comparación del rol que ciertos términos y conceptos cumplen en el contenido de dichos sistemas. Véase el cuadro II.6.2.

Cuadro II.6.2

Cantidad total y distribución de las similitudes y diferencias formales y de contenido

	1. Similitudes	2. Diferencias	Totales
1. Formales	1.1. 5 ítems	1.2. 6 ítems	11 ítems
2. De contenido	2.1. 9 ítems	2.2. 6 ítems	15 ítems
Totales	14 ítems	12 ítems	26 ítems

Tomando los resultados de la investigación, rescato del presente análisis 26 ítems de comparación. De éstos, 11 ítems son consideraciones sobre similitudes y 15 son consideraciones de diferencias. A su vez, de los 26 ítems, 14 responden a consideraciones epistemológicas formales y 12 ítems a consideraciones epistemológicas de contenido.

Agrupando los 14 ítems de las consideraciones epistemológicas formales (los de similitudes y los de diferencias), 6 son rescatados del exclusivamente del capítulo 1, mientras que 3 son rescatados exclusivamente del capítulo 3. Sólo 1 ítem es rescatado de ambos capítulos; 1 es compartido por los capítulos 2 y 3, 1 ítem responde a todos los capítulos (1, 2, 3, 4 y 5), y dos ítems son rescatados de datos considerados importantes aunque no han sido desarrollados en la presente tesis. *De esto resulta que, los capítulos que mayor material aportan sobre ejes de análisis comparativo epistemológico que consideran cuestiones epistemológicas formales, son los capítulos sobre Metafísica y Filosofía; Metapsicología y Psicoanálisis y Voluntad de vivir e Inconsciente.* Justamente son los capítulos que *a priori* exploran los elementos epistemológicos que fundamentan los proyectos y axiomas de los sistemas de Schopenhauer y Freud.

En cambio, de los ítems que resultaron las *consideraciones epistemológicas de contenido*, o sea las restantes 12, 3 pertenecen al capítulo sobre *Realidad y Representación*, 3 al capítulo sobre *Sexualidad* y otras 2 al capítulo sobre *Locura y Psicosis*; sólo dos ítems se refieren respectivamente cada uno a los capítulos *Metafísica y Filosofía; Metapsicología y Psicoanálisis y Voluntad de vivir e Inconsciente*. Los 2 ítems restantes pertenecen a cuestiones que no han sido trabajadas en la presente tesis.

Lo que se concluye de estos comentarios es que de los capítulos en que se trabaja sobre *consideraciones epistemológicas formales* se ha podido extraer mayor material para establecer la comparación de ambos planteos, no sólo por la cantidad de ítems resultantes en la comparación, sino que también por la proporción entre cantidad de temas estudiados en función de los resultados de dicho estudio en la aplicación de la comparación. Podemos agrupar la cantidad de ítems aportados por cada capítulo para los criterios de comparación resultando las siguientes cifras: Capítulo 1: 10 ítems³⁴. Capítulo 2: 5 ítems³⁵. Capítulo 3: 6 ítems³⁶. Capítulo 4: 4 ítems³⁷. Capítulo 5: 3 ítems³⁸.

Ítems no estudiados en la tesis: 4 ítems. Sumando los ítems resultantes de los capítulos 1 y 3 tenemos más del 50% de los criterios de comparación: 13 ítems sobre un total de 26. A continuación véase el cuadro que sintetiza estos datos (cuadro II.6.3).

Cuadro II.6.3

Distribución de la cantidad de ítems de comparación en cada capítulo

Capítulo:	Capítulo 1	Capítulo 2	Capítulo 3	Capítulo 4	Capítulo 5	Otros
Cantidad de ítems:	10 ítems	5 ítems	6 ítems	4 ítems	3 ítems	4 ítems

De la sumatoria de todos estos ítems resultan 31, cuando en realidad son 26; esto resulta así porque existe un ítem que ha sido considerado como parte de los capítulos 1 y 3 simultáneamente, del mismo modo, otro considerado simultáneamente por los capítulos 2 y 3, y por último hay un ítem que es común a todos los apartados.

Notas

- ¹ Parte II: 1. *Filosofía y Psicoanálisis; Metafísica y Metapsicología*; 2. *Representación y Realidad*; 3. *Voluntad de vivir e Inconsciente*; 4. *Sexualidad* y 5. *Locura y Psicosis*.
- ² Cfr. el apartado sobre comparación (1.3) del capítulo *Filosofía y Psicoanálisis; Metafísica y Metapsicología*, parte II.
- ³ Cfr. la parte II, los apartados 3.1 y 3.2 y los apartados 2.1.1 y 2.2.1.
- ⁴ Cfr. la parte II, apartados 3.1.2, 3.2.1.1 y 3.2.2.
- ⁵ Véanse los apartados 3.1.2, 3.2.1.1 y 3.2.2 del capítulo *Voluntad de vivir e Inconsciente*; también los apartados 1.1.2 y 1.2.1.3 del capítulo *Filosofía y Psicoanálisis; Metafísica y Metapsicología*.
- ⁶ Cfr. la parte II, apartados 3.1.2, 3.2.1.1 y 3.2.2.
- ⁷ Cfr. la parte II, apartados del capítulo *Sexualidad*: 4.1.2.2 y 4.2.2.2.1.4.
- ⁸ Cfr. la parte II, apartado comparativo (2.3) del capítulo *Representación y Realidad*.
- ⁹ Cfr. la parte II, apartados 3.2.2 y 3.3 del capítulo *Voluntad de vivir e inconsciente*.
- ¹⁰ Este asunto no ha sido analizado en esta tesis.
- ¹¹ Cfr. el ítem 11 de las diferencias *Soluciones propuestas desde sus sistemas a la existencia*.
- ¹² Este asunto no ha sido analizado en esta tesis.
- ¹³ Cfr. la parte II, apartados 5.1.3.2 y 5.2 del capítulo sobre *Locura y psicosis*.
- ¹⁴ Cfr. el ítem 9 de las diferencias *Concepción de la representación*.
- ¹⁵ Aunque ambos sentidos de la atemporalidad nos remiten a cuestiones no del todo similares, es muy significativa la coincidencia de ubicar a la temporalidad en una relación insustancial con el fundamento.
- ¹⁶ Cfr. parte II, el capítulo *Filosofía y Psicoanálisis; Metafísica y Metapsicología*, el apartado sobre comparación 1.3.
- ¹⁷ Cfr. parte II, capítulo *Filosofía y Psicoanálisis; Metafísica y Metapsicología*, el apartado sobre comparación 1.3.
- ¹⁸ Cfr. parte II, capítulo *Filosofía y Psicoanálisis; Metafísica y Metapsicología*, el apartado sobre comparación 1.3.
- ¹⁹ Véase el capítulo *Filosofía y Psicoanálisis; Metafísica y Metapsicología*, el apartado sobre comparación 1.3, y con más detalle los apartados 1.1.1.3, 1.1.2 y 1.2.1.4.
- ²⁰ Cfr. la parte II, el capítulo *Filosofía y Psicoanálisis; Metafísica y Metapsicología*, el apartado sobre comparación 1.3.
- ²¹ Cfr. la parte II, el capítulo *Filosofía y Psicoanálisis; Metafísica y Metapsicología*, el apartado sobre comparación 1.3.
- ²² Cfr. la parte II, el capítulo *Filosofía y Psicoanálisis; Metafísica y Metapsicología*, el apartado sobre comparación 1.3.
- ²³ Cfr. la parte II, el capítulo *Filosofía y Psicoanálisis; Metafísica y Metapsicología*, el apartado sobre comparación 1.3.
- ²⁴ Es común a todos los capítulos.
- ²⁵ Es común a todos los capítulos.
- ²⁶ Esta cuestión queda claramente ilustrada en el capítulo sobre *Sexualidad* (Capítulo 4).
- ²⁷ "La filosofía es esencialmente *mundología*" (EMVR, Tomo II, Complementos al Libro I, Segunda parte, Cap. 17 *Sobre la necesidad metafísica del hombre*, pág. 184). „Uebrigens ist die Philosophie wesentlich Weltweisheit" (DWWV, Band 2, Ergänzungen zum ersten Buch, Zweite Hälfte, Kap. 17 *Das metaphysische Bedürfnis des Menschen*, Seite 247).
- ²⁸ Cfr. la parte II, el apartado de comparación (2.3) del capítulo sobre *Representación y Realidad*.
- ²⁹ Cfr. la parte II, el apartado de comparación (2.3) del capítulo sobre *Representación y Realidad*.
- ³⁰ Cfr. la parte II, el capítulo *Filosofía y Psicoanálisis; Metafísica y Metapsicología*, puntualmente el apartado sobre comparación 1.3.
- ³¹ Cfr. la parte II, en el capítulo sobre *Sexualidad*, el apartado de comparación (4.3).
- ³² Cfr. la parte II, en el capítulo sobre *Sexualidad*, el apartado de comparación (4.3).
- ³³ Consúltase, en el capítulo sobre *Locura y Psicosis*, el apartado de comparación (5.3).
- ³⁴ De estos 10 ítems, 3 son compartidos: 1 es compartido con el capítulo 2, otro con el capítulo 3 y otro es común a todos los capítulos.
- ³⁵ De estos 4 ítems, 1 es compartido con el capítulo 3 y otro es común a todos los capítulos.
- ³⁶ De estos 6 ítems hay 1 que es compartido con el capítulo 1 y otro es común a todos los capítulos.
- ³⁷ De estos 4 ítems, uno es común a todos los capítulos.
- ³⁸ De estos 3 ítems, uno es común a todos los capítulos.

Anexo I

Pasajes de la obra de Freud en que es citado Schopenhauer

Como refiere Paul-Laurent Assoun en su obra *Freud, la filosofía y los filósofos*¹, Schopenhauer es citado en 15 ocasiones por Freud a lo largo de toda su obra. En esta sección se transcriben las 15 citas de las obras completas a las que se agregan dos comentarios de James Strachey que figuran en la misma edición de la *Standard Edition*. De estos dos comentarios, el primero fue incluido en la nota introductoria de los estudios sobre la histeria; el segundo consiste en el agregado de un fragmento de *El mundo como voluntad y representación* que figura como apéndice al trabajo sobre *Las resistencias contra el psicoanálisis*.

Previo a la transcripción de las citas, se presenta un *Cronograma* en el que se puede apreciar sinópticamente el orden de las citas numeradas según fueron apareciendo en la obra de Freud.

Cronograma

- 1-3. La interpretación de los sueños (1900).
4. A propósito de un caso de neurosis obsesiva (1909). F. El ocasionamiento de una enfermedad. Nota la pié de página (nota N° 33).
5. *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico* (1911). Nota la pie de página (nota N° 4).
6. *Tótem y tabú* (1913).
7. *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* (1914).
8. *Una dificultad del psicoanálisis* (1917 [1916]).
9. Párrafo agregado (1917) en *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901).
Ver: VI. *El desliz en la lectura y la escritura*; B. *Deslices en la escritura*.
10. *Más allá del principio del placer* (1920).
11. *Tres ensayos de teoría sexual*. Cuarto prólogo (1920)
12. *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921).
13. *Las resistencias contra el psicoanálisis* (1925a [1924]).
14. *Presentación autobiográfica* (1925d [1924]).
15. *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*. 32 conferencia. *Angustia y vida pulsional* (1933b [1932]).
16. Introducción de James Strachey (1955) a "*Estudios sobre la histeria*" (1895a).
17. Apéndice de J. Strachey (1955) a "*Las resistencias contra el psicoanálisis*" (1925a [1924]). "Un fragmento de *El mundo como voluntad y representación*".

Citas de Schopenhauer en la obra de Freud

La interpretación de los sueños (1900)

"Para muchos autores fue decisiva la argumentación desarrollada por el filósofo Schopenhauer en 1851. La imagen del mundo nace en nosotros porque nuestro intelecto moldea las impresiones que le vienen desde fuera en las formas del tiempo, el espacio y la causalidad. Los estímulos que parten del interior del organismo, del sistema nervioso simpático, se exteriorizan durante el día a lo sumo en una influencia inconsciente sobre nuestro talante. Pero de noche, cuando se acalla el efecto ensordecedor de las impresiones diurnas, las impresiones que surgen del interior pueden atraer la atención, del mismo modo que por la noche oímos el murmullo de las fuentes que el alboroto del día vuelve imperceptible. Pero, ¿de qué otra manera reaccionará el intelecto frente a esos estímulos, si no es cumpliendo la función que le es propia? Por lo tanto, transformará los estímulos en figuras que ocupan tiempo y espacio, que se mueven siguiendo el hilo de la causalidad, y así nace el sueño" (OC, 1900, Tomo IV, págs. 61-62. GW, 1900, Zweiter und Dritter Band, Seiten 38-39).

"Schopenhauer llama al sueño una locura breve, y a la locura, un largo sueño" (OC, 1900, Tomo IV, pág. 112. GW, 1900, Zweiter und Dritter Band, Seite 94).

"Después de almorzar estoy echado, en extremo somnoliento, en mi sofá, pero meuerzo a reflexionar sobre un problema filosófico. Procuro comparar las opiniones de Kant acerca del tiempo con las de Schopenhauer. No logro, por mi estado de somnolencia, retener una junto a la otra las dos líneas de pensamiento, lo cual es indispensable para la comparación. Después de muchos intentos vanos, me grabo otra vez con toda la fuerza de mi voluntad la deducción de Kant, a fin de aplicarla después al planteo de Schopenhauer. Acto seguido dirijo toda mi atención a este último; y ahora cuando quiero volver a Kant, encuentro que se me ha escapado de nuevo, y en vano me empeño por recobrarlo. Este vano empeño por reencontrar ahora los legajos de Kant, traspapelados en algún lugar de mi mente, me es figurado de pronto, teniendo yo cerrados los ojos, como símbolo plástico intuible, semejante a una imagen onírica: *Pido una información a un secretario gruñón que, inclinado sobre un escritorio, hace oídos sordos a mi insistencia. Incorporándose a medias, me mira enfadado y me la rehúsa*" (OC, 1900, Tomo V, pág. 499. GW, 1900, Zweiter und Dritter Band, Seite 508).

A propósito de un caso de neurosis obsesiva (1909b)

F. El ocasionamiento de una enfermedad. Nota la pié de página (nota N° 33)

"Es preciso admitir entonces que para la neurosis obsesiva existen dos clases de saber y de tener noticia, y con igual derecho se puede afirmar que el neurótico obsesivo 'tiene noticia' de sus traumas como que 'no tiene noticia de ellos'. En efecto, tiene noticia de ellos en la medida en que no se los ha olvidado, pero no tiene noticia de ellos puesto que no discierne su significado. Por otra parte, a menudo no ocurre otra cosa en la vida normal. Los mozos que atendían al filósofo Schopenhauer en su café 'tenían noticia' de él en cierto sentido, en una época en que él era desconocido en otro aspecto y fuera de Francfort, pero no en el sentido que hoy asociamos con e 'tener noticia' de Schopenhauer" (OC, 1909b, Tomo X, págs. 154-155, n. 33. GW, 1909b, Siebenter Band, Seiten 418, n. 1).

Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico (1911b)

Ver: Nota la pie de página (nota N° 4)

"Otto Rank ha señalado hace poco una vislumbre asombrosamente clara de esta causación en un pasaje de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* [parte II (suplementos), capítulo 32]" (OC, 1911b, Tomo XII, Pág. 223, n. 4. GW, 1911b, Achter Band, Seite 230).

La referencia de Freud -capítulo 32 del segundo tomo-, forma parte de las adiciones al tercer libro del primer tomo. El título de dicho capítulo lleva por título "De la locura", el mismo al que se refiere en el citado párrafo de *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*.

Tótem y tabú (1913a)

"Según Schopenhauer, el problema de la muerte se sitúa en el principio de toda filosofía..." (OC, 1913a, Tomo XIII, pág. 91. GW, 1913a, Neunter Band, Seite 108).

Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico (1914a)

"En cuanto a la doctrina de la represión, es seguro que la concebí yo independientemente; no sé de ninguna influencia que me haya aproximado a ella, y durante mucho tiempo tuve a esta idea por original, hasta que Otto Rank nos exhibió aquel pasaje de *El mundo como voluntad y representación*, de Schopenhauer, donde el filósofo se esfuerza por explicar la locura. Lo que ahí se dice acerca de la renuencia a aceptar un fragmento penoso de la realidad coincide acabadamente con el contenido de mi concepto de represión, tanto, que otra vez puedo dar gracias a mi falta de erudición libresca, que me permitió hacer un descubrimiento. No obstante, otros han leído ese pasaje y lo pasaron por alto sin hacer ese descubrimiento, y quizá lo propio me hubiera ocurrido si en años mozos hallara más gusto en la lectura de autores filosóficos. En una época posterior, me rehusé el elevado goce de las obras de Nietzsche con esta motivación conciente: no quise que representación-expectativa de ninguna clase viniese a estorbarme en la elaboración de las impresiones psicoanalíticas. Por ello debía estar dispuesto —y lo estoy de buena gana— a resignar cualquier pretensión de prioridad en aquellos frecuentes casos en que la laboriosa investigación psicoanalítica no puede más que corroborar las intelecciones obtenidas por los filósofos intuitivamente. La doctrina de la represión es ahora el pilar fundamental sobre la que descansa el edificio del psicoanálisis" (OC, 1914a, Tomo XIV, pág. 15. GW, 1914a, Zehnter Band, Seite 53).

Una dificultad del psicoanálisis (1917c [1916])

"Que la vida pulsional de la sexualidad en nosotros no puede domeñarse plenamente, y que los procesos anímicos son en sí inconcientes, volviéndose accesibles y sometiéndose al yo sólo a través de una percepción incompleta y sospechosa, equivalen a aseverar que *el yo no es el amo en su propia casa*. Ambos reunidos, representan la tercera afrenta al amor propio, que yo llamaría *psicológica* (...) Acaso entre los hombres sean los menos quienes tienen en claro cuán importantísimo paso, para la ciencia y para la vida, significaría el supuesto de unos procesos anímicos inconcientes. Apresurémonos a agregar, empero, que no fue el psicoanálisis el primero en darlo. Cabe citar como predecesores a renombrados filósofos, sobre todo al gran pensador Schopenhauer, cuya 'voluntad' inconsciente es equiparable a la 'vida pulsional' del psicoanálisis. Es el mismo pensador, por lo demás, que con palabras de inolvidable acento ha recordado a los hombres la significación siempre subestimada de su pújar sexual. El psicoanálisis sólo ha tenido prioridad en esto: no se limitó a afirmar en abstracto esas dos tesis tan penosas para el narcisismo (la significación de la sexualidad y la condición de inconsciente de la vida anímica), sino que las demostró en un material que toca personalmente a cada quien y lo obliga a tomar posición frente a ese problema. Pero por eso mismo se atrajo la aversión y

las resistencias que no osan enfrentarse con el gran filósofo" (OC, 1917, Tomo XVII, pág. 135. GW, 1917c, Zwölfter Band, Seiten 11-12).

**Párrafo agregado (1917) en *Psicopatología de la vida cotidiana*
(1901)**

**Ver: VI. El desliz en la lectura y la escritura; B. Deslices en la
escritura**

"Algunas semanas después anoté aquella operación fallida. En esa oportunidad me pregunté por qué había puesto Eduard Hartmann, justamente, en vez de Hitschmann. ¿La mera semejanza de los apellidos me haría llevado hasta el conocido filósofo? Mi primera asociación fue el recuerdo verídico de un veredicto que le oí al profesor Huog von Meltz, un entusiasta admirador de Schopenhauer: 'Eduard von Hartmann es un Schopenhauer echado a perder, vuelto por el mal lado'. La tendencia afectiva que determinó al producto sustitutivo del nombre olvidado fue, pues: 'Bahl Este Hitschmann y su exposición sintética no va a valer gran cosa; él es a Freud lo que Hartmann es a Schopenhauer.

Debí entonces consignar este caso como de olvido [psicológicamente] determinado con ocurrencia sustitutiva.

Pasados seis meses volví a dar con la hoja donde lo había anotado. Entonces reparé en que por Hitschmann había escrito en todas partes '*Hintschmann*'. ('*Hintsch*' es una forma dialectal para el 'asma', o, en general, la 'peste'). (OC, 1901, Tomo VI, pág. 119. GW, 1901, Vierter Band, Seite 131).

Más allá del principio del placer (1920a)

"(...) inadvertidamente hemos arribado al puerto de la filosofía de Schopenhauer, para quien la muerte es el 'genuino resultado' y, en esa medida el fin de la vida, mientras que la pulsión sexual es la encarnación de la voluntad de vivir" (OC, 1920a, tomo XVIII, págs. 48-49. GW, 1920a, Dreizehnter Band, Seite 53.). Aparece citado por Freud "Über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen". "Sobre la aparente intencionalidad en cuestiones singulares".

Tres ensayos de teoría sexual (1905). Cuarto prólogo (1920)

"En verdad hace mucho tiempo el filósofo Arthur Schopenhauer expuso a los hombres el grado en que sus obras y sus afanes son movidos por aspiraciones sexuales —en el sentido habitual del término— ¿Y parece mentira que un mundo de lectores haya podido borrar de su mente un aviso tan sugestivo! Pero en lo que atañe a la 'extensión' de del concepto de sexualidad, que el análisis de los niños y de los llamados perversos hace necesaria, todos cuantos miran con desdén al psicoanálisis desde su encumbrada posición deberían advertir cuán próxima se encuentra esa sexualidad ampliada del psicoanálisis al Eros del divino Platón" (OC, 1905, Cuatro prólogo [1920], Tomo VII, págs. 120-121. GW, 1905, [Vorwort zur vierten Auflage, 1920], Fünfter Band, Seiten 31-32).

Psicología de las masas y análisis del yo (1921)

"Consideremos el modo en que los seres humanos en general se comportan afectivamente entre sí. Según el famoso símil de Schopenhauer sobre los puercoespines que se congelaban, ninguno soporta una aproximación demasiado íntima de los otros" (OC, 1921, Tomo XVIII, pág. 96. GW, 1921, Dreizehnter Band, Seite 110).

Al final de la frase hay una nota al pie de página -la número 1 de este apartado. La nota es una cita de los *Parerga y Paralipomena*. La transcripción es la siguiente.

Nota al pie: "Un helado día de invierno, los miembros de la sociedad de puercoespines se apretujaron para prestarse calor y no morir de frío. Pero pronto sintieron las púas de los otros, y debieron tomar distancias. Cuando la necesidad de calentarse los hizo volver a arrimarse, se repitió aquel segundo mal, y así vieron llevados y traídos entre ambas desgracias, hasta que encontraron u distanciamiento moderado que les permitía pasarlo lo mejor posible". (OC, 1921, Tomo XVIII, pág. 96. GW, 1921, Dreizehnter Band, Seite 110). (*Parerga und Paralipomena*, parte II, 31, "Gleichnisse, Parabeln und Fabeln" {Símbolos, parábolas y fábulas} [Schopenhauer, 1851]).

Las resistencias contra el psicoanálisis (1925a [1924])

"El filósofo Schopenhauer había destacado la incomparable significatividad de la vida sexual con palabras de acento inolvidable; y además, lo que el psicoanálisis llamaba 'sexualidad' en

modo alguno coincidía con el esfuerzo hacia la unión de los sexos o a la producción de sensaciones placenteras en los genitales, sino, mucho más, con el Eros de *El banquete*, de Platón, el Eros que todo lo abraza y todo lo conserva" (OC, 1925a, Tomo XIX, pág. 231. GW, 1925a, Vierzehnter Band, Seite 105). James Strachey agrega una nota al pie de página - después de "acento inolvidable"-, en la que nos remite a un apéndice por él hecho (véase más abajo).

Presentación autobiográfica (1925d [1924])

"Las vastas coincidencias del psicoanálisis con la filosofía de Schopenhauer —no sólo conoció el primado de la afectividad y la eminente significación de la sexualidad, sino aun el mecanismo de represión- no pueden atribuirse a una familiaridad que yo tuviera con su doctrina. He leído a Schopenhauer tarde en mi vida. En cuanto a Nietzsche, el otro filósofo cuyas intuiciones e intelecciones coinciden a menudo de la manera más asombrosa con los resultados que el psicoanálisis logró con trabajo, lo he rehuido durante mucho tiempo por eso mismo; me importa mucho menos la prioridad que conservar mi posición imparcial" (OC, 1925d, Tomo XX, pág. 55-56. GW, 1925d, Vierzehnter Band, Seiten 84-85).

Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis.

32 conferencia. Angustia y vida pulsional (1933b [1932])

"Acaso digan ustedes, encogiéndose de hombros: 'Esto no es ciencia de la naturaleza, es filosofía schopenhaueriana'. Pero, ¿por qué señoras y señores, un pensador audaz no podría haber colegido lo que luego una laboriosa y sobria investigación de detalle confirmaría? Además, todo ya se dijo alguna vez, y muchos dijeron cosas semejantes antes de Schopenhauer. Y por otra parte, lo que decimos ni siquiera es en verdad lo que afirma Schopenhauer. No aseveramos que la muerte sea la meta única de la vida; no dejamos de ver, junto a la muerte la vida. Admitimos dos pulsiones básicas y dejamos a cada una su meta" (OC, 1933b (1932), Tomo XXII, págs. 99-100. GW, 1933b, Fünfzehnter Band, Seiten 114-115).

Introducción de James Strachey (1955) a “*Estudios sobre la histeria*” (1895a)

“El propio Freud, en su ‘Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico’, declara que ‘la doctrina de la represión es ahora el pilar fundamental sobre el que descansa el edificio del psicoanálisis’, y acerca de la forma en que llegó a ella da igual descripción aquí. También expresa su creencia de haberla concebido en forma independiente, creencia ampliamente confirmada por la historia del descubrimiento. Señala en ese mismo pasaje que un atisbo de la noción de represión ya se encuentra en Schopenhauer (1819), cuya obra leyó empero en un momento más tardío de su vida...” (OC, 1895a, Tomo II, pág. 16)².

Apéndice de J. Strachey (1955) a “*Las resistencias contra el psicoanálisis*” (1925a [1924]). “Un fragmento de *El mundo como voluntad y representación*”

“En sus últimos trabajos, Freud hizo varias alusiones a la importancia asignada por Schopenhauer a la sexualidad. (...) Aunque más de una vez insistió en que las palabras de Schopenhauer eran ‘de acento inolvidable’ o ‘capaces de producir una intensa impresión’, nunca citó el correspondiente pasaje ni indicó su fuente. Empero, parece probable que tuviera en mente un fragmento que aquí reproducimos perteneciente a los complementos del libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación*, capítulo XLII, ‘La vida de la especie’. Inmediatamente antes, Schopenhauer había examinado el peculiar carácter del apetito sexual, pues, ‘no sólo es el más fuerte, sino que su fuerza es específicamente más poderosa; está siempre supuesto como necesario e inevitable y no es, como otros deseos, cuestión de gusto o de capricho; es la esencia misma del hombre’. Luego de ilustrar con algunos ejemplos de qué manera reconocían los antiguos el poder de éste apetito, continúa como sigue:...” (A continuación la cita de Schopenhauer). (OC, 1925a, Tomo XIX, pág. 236)³.

Notas

¹ Assoun, 1976, pág. 189.

² La edición alemana consultada no contiene las notas de James Strachey.

³ La edición alemana consultada no contiene las notas de James Strachey.

Índice por autor

A

Abraham, Karl: 392.
Adler, Alfred: 12.
Andrade, Marco Aurelio: 247n.
Aramayo, Roberto: 5, 7, 37, 68-69,
79, 84n, 278n, 344n, 414.
Aristóteles: 278n, 279n.
Assoun, Paul-Laurent: 19-21, 34n,
35n, 37, 49-52, 63, 80, 83n,
108, 111-115, 126n, 436,
445n.

B

Bachelard, Gaston: 93, 126n.
Bataille, George: 72.
Bercherie, Paul: 245n.
Berkeley, George: 64, 181.
Beuchot, M.: 346n.
Bischler, W.: 37, 41-43, 63, 82n.
Bleuler, Eugen: 391.
Bodei, R.: 80.
Borsch-Jacobsen, M.: 155.
Bouveresse, Jacques: 34n, 80.
Brentano, Franz: 125n.
Brès, Yvon: 37, 70-72, 85n.
Breuer, Josef: 303, 381.
Brook, A.: 37, 62-63, 80, 84n.
Buchler, J.: 126n.
Bunge, Mario: 93-95, 125n.

C

Carluccio, A.: 80.
Carus: 83n.
Charcot, Jean Martin.: 300, 303.
Claus, Carl: 301.
Cohan, A.: 79.
Cohen, M. R.: 126n.

CH

Chemana, R.: 126n, 222, 245n,
246n, 279n.

D

Darwin, Charles: 31.
Descartes, René: 55-56, 63-64, 66,
71, 83n, 92, 141, 181, 264,
280.

E

Eckstein, Emma: 302.
Empédocles: 278n.
Enaudeau, Corinne: 34n, 37, 63-66,
80, 84n.
Esquirol: 364.
Etcheverry, José Luis: 6, 8.
Ellenberger, Henry: 37, 47-48, 63,
80, 83n, 86n.
Eysenck: 155.

F

Ferenczi, Sándor: 388.
Ferrater Mora, José: 93-94, 125n,
126n, 413.
Feuerbach, Ludwig: 125n.
Fichte, Johann Gottlieb: 18, 58, 66,
71, 189.
Fließ, Wilhelm: 6, 8, 164, 205, 209-
211, 263, 300-304, 309,
334.
Foucault, Michel: 72.
Freud, Sophie: 35n.

G

Gadamer, Hans-Georg: 93.
Galileo: 31-32.

Gardiner, P.: 79.
 Gay, Peter: 35n.
 Geltman, Pedro: 108-111, 113-114, 126n.
 Granjel, Luis: 47-48.
 Griesinger: 386.
 Groddeck, Georg: 24, 30, 35n.
 Gupta, R.: 62.

H

Hanns, L. A.: 126n, 204, 245n.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 18, 189, 247n.
 Heidegger, Martin: 72, 93, 247n.
 Heine, Heinrich: 66-68, 84n.
 Henry, Michel: 37, 55-57, 63, 66, 80, 83n.
 Herbart: 208, 245n.
 Hitschmann: 441.
 Husserl, Edmund: 108.

I

Ibsen: 40.

J

Jean Paul: 67.
 Jones, Ernst: 35n, 62, 79, 181.
 Jung, Carl Gustav: 12, 34n, 388, 392, 394.

K

Kalpokas, Daniel: 92, 125n.
 Kant, Immanuel: 47, 50, 55, 59, 63-64, 66, 79, 84n, 92-93, 144, 177n, 178n, 181, 182, 189-190, 193, 195, 198, 245n, 249-254, 272, 352-354, 360, 413n, 438.
 Kierkegaard, Soren: 125n.
 Klimovsky, Gregorio: 95-105, 110, 113-114, 125n, 126n.
 Kraepelin, Emil: 391.
 Kuhn, Thomas: 93.

L

Lacan, Jacques-Marie: 29, 72, 203, 246n, 247n, 344n.
 Le Brun, J.: 79.
 Leibnitz, Gottlob: 71.
 Levinas, Emmanuel: 64.
 Lévi-Strauss, Claude: 72.
 Liberman, David: 179n.
 Locke, John: 71, 92.
 López de Santa María, Pilar: 6, 8.
 Lukács, Gyogy: 72-73, 79, 85n.
 Lyotard, Jean-François: 93.

M

Magge, Bryan: 37, 60-62, 79, 84n, 86n.
 Maldavsky, David: 179n.
 Malebranche, N.: 360.
 Mann, Thomas: 37, 40-41, 47, 62, 76, 80, 82n.
 Marín Torres, J. M.: 79.
 Marrades, J.: 79.
 Maury: 385.
 Merleau-Ponty, Maurice: 64.
 Miller, J. A.: 80.
 Moreno Claros, L. F.: 79.

N

Nágera: 346n.
 Nietzsche, Friedrich: 12, 16-17, 23, 29-30, 35n, 43, 53-55, 58, 64, 66, 72, 82n, 83n, 84n, 86n, 112, 125n, 443.
 Novalis: 58.

O

Ovejero y Maury, Eduardo: 278n.

P

Palacios, Leopoldo Eulogio: 6.
 Piaget, Jean: 246n.
 Pinel: 364.

Platón: 50, 71, 77-78, 83n, 249-250, 352-353, 355-356, 413n, 442.

Plon, Michel: 34n, 126n, 179n, 235, 245n, 247n, 301, 303, 304, 346n, 378, 416n.

Procter-Gregg, Nancy: 37, 46.

R

Radestock: 385-386, 417n.

Raikovic, P.: 37, 59, 84n.

Rank, Otto: 10, 12, 14, 19-22, 26, 34n, 80, 90, 348n, 371, 412, 439, 440.

Ribot, T.: 79.

Rieff, Phillip: 62.

Rigaux, B.: 37, 53, 83n.

Robertson, R.: 37, 66-68, 84n.

Rodrigué, Emilio: 35n, 79, 86n.

Rodriguez Minaverri, I.: 79.

Rorty, Richard: 92-93.

Rosset, Clément: 37, 69-70, 84n.

Roudinesco, Elizabeth: 34n, 80, 126n, 179n, 235, 245n, 247n, 301, 303, 304, 346n, 378, 416n.

Rovatti, Pier Aldo: 125n.

S

Safranski, Rüdiger: 31, 37, 58-59, 83n, 84n.

Salomé, Lou-Andreas: 6, 10, 14, 24-25, 28, 34n, 35n, 125n.

Sánchez Pascual, Andrés: 35n, 82n.

Savater, Fernando: 53-55, 83n.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: 18, 58, 189.

Schreber, Daniel Paul: 386-388, 417n.

Sebreli, Juan José: 37, 72-79, 85n, 86n.

Sófocles: 334, 346n.

Spielreim, Sabina: 24.

Spitta: 385.

Sternberg, Fritz: 37-40, 82n, 83n.

Strachey, James: 6, 11, 21-22, 30, 34n, 37, 45-46, 63, 83n, 90,

205-207, 226, 245n, 246n, 348n, 385, 436, 445n.

Suances Marcos, M.: 79, 85n.

T

Tausk, Victor: 25.

Tissié: 385.

Troxler, Vital: 83n.

U

Urdanibia, J.: 79.

V

Valls, J. L.: 80.

Vandermersch, B.: 126n, 222, 245n, 246n.

Vattimo, Giani: 125n.

Vecchiotti, I.: 79.

Villar Escurra, A.: 79.

Von Freund, Anton: 35n.

Von Hartmann, Eduard: 16, 50, 60, 83n, 125n, 441.

Von Meltz, Huog: 441.

Von Schubert: 67, 83n.

W

Weininger, O.: 301-303

Weismann: 319, 321-322, 331-332, 339.

Wisdom, J. O.: 37, 43-45, 82n.

Wittels, Fritz: 62.

Wittgenstein, Ludwig: 34n, 64, 93.

Wundt: 385.

Y

Young, C.: 37, 62-63, 80, 84n.

Bibliografía

Dado que el material bibliográfico consultado es muy extenso, he optado ordenar las citas bibliográficas de acuerdo a la lengua original de cada fuente. El lector encontrará algunas fuentes en dos idiomas diferentes, consideré que al agrupar las referencias bibliográficas en la lengua original entorpecería menos al lector la tarea de búsqueda de dicha referencia. De este modo, la bibliografía queda repartida en cuatro apartados: bibliografía en castellano, bibliografía en alemán, bibliografía en francés y bibliografía en inglés.

Bibliografía en castellano

- ABRAHAM, K. (1908). *Las diferencias psicosexuales entre la histeria y la demencia precoz*. En *Psicoanálisis clínico* (1994). Editorial Lumen-Horné. Bs. As.
- ANDRADE, M. A. (1992). *La representación de cosa. Consideraciones acerca de la traducción de los vocablos Dingvorstellung y Sachvorstellung en la obra de Freud*. Revista de Psicoanálisis, Tomo XLIX, N° 5/6, págs. 815-834. Bs. As.
- ANSERMET, F.; MAGISTRETTI, P. (2004). *A cada cual su cerebro. Plasticidad neuronal e inconsciente*. Katz editores (2006). Bs. As.
- ARAMAYO, R. (2001a). Prólogo a *Metafísica de las costumbres* de A. Schopenhauer. Editorial Trotta. Madrid.
- (2001b). *Para leer a Schopenhauer*. Alianza editorial. Madrid. España.
- ASSOUN, P.-L. (1976). *Freud, la filosofía y los filósofos*. Primera edición castellana (1982). Editorial Paidós. Bs. As.
- (1980). *Freud y Nietzsche*. Fondo de Cultura Económica (1984). México D. F.
- (1981). *Introducción a la epistemología freudiana*. Sexta edición en español (2001). Siglo veintiuno editores. México D. F.
- (1993). *Introducción a la metapsicología freudiana*. Primera edición castellana (1994). Editorial Paidós. Bs. As.

- (2002). *El vocabulario de Freud*. Primera edición castellana (2003). Ediciones Nueva Visión. Bs. As.
- (2005a). *Fundamentos del psicoanálisis. Tomo I*. Prometeo Libros. Bs. As.
- (2005b). *Fundamentos del psicoanálisis. Tomo II*. Prometeo Libros. Bs. As.
- (2005c). *Fundamentos del psicoanálisis. Tomo III*. Prometeo Libros. Bs. As.
- AAVV (2003). *Psicoanálisis y filosofía*. Revista Dispar N° 4. Grama ediciones. Bs. As.
- BAUMAN, Z. (1978). *La hermenéutica y las ciencias sociales*. Ediciones Nueva Visión (2002). Bs. As.
- BERCHERIE, P. (1983). *Génesis de los conceptos freudianos*. Primera reimpresión castellana (1996). Editorial Paidós. Bs. As.
- BEUCHOT, M. (2004). *Hermenéutica, analogía y símbolo*. Editorial Herder. Querétaro.
- BINSWANGER, L. (1955). *Mis recuerdos de Sigmund Freud*. Editorial Almagesto (1992). Bs. As.
- BODEI, R. (2001). *El doctor Freud y los nervios del alma. Filosofía y sociedad a un siglo del nacimiento del psicoanálisis*. Siglo veintiuno editores Argentina (2005). Bs. As.
- BOUVERESSE, J. (1991). *Filosofía, mitología y pseudociencia. Wittgenstein lector de Freud*. Editorial Síntesis. Madrid.
- BRES, Y. (2002). *El inconsciente*. Editorial Atuel (2006). Bs. As.
- BUCHLER, J. (1972). *El concepto de método*. Editorial nova. Bs. As.
- BUNGE, M. (1980). *Epistemología*. Primera edición en siglo xxi (1997). Siglo veintiuno editores. México D. F.
- CARLUCCIO, A. (2005). *Filosofía y psicoanálisis*. Lugar Editorial. Bs. As.
- CHEMANA, R.; VANDERMERSCH, B. (2004). *Diccionario del Psicoanálisis*. Amorrortu editores. Bs. As.
- COHAN, A.; RODRIGUEZ MINAVERRY, I. (2005). *Schopenhauer para principiantes*. Era Naciente SRL. Bs. As.
- DESCARTES, R. (1993[1637]). *Discurso del método*. Edición de Altaz. Barcelona.

- DI ORIO, S.; KLIMLIECH, L. (2005). *Una lectura del "Proyecto de psicología para neurólogos" de Sigmund Freud*. Editorial Letra Viva. Bs. As.
- DIAZ, E. (1999). *Posmodernidad*. Editorial Biblos, segunda edición (2000). Bs. As.
- (2000). *La posciencia. El conocimiento científico en las postrimerías de la modernidad*. Editorial Biblos, tercera edición (2004). Bs. As.
- DICCIONARIO SALVAT (1992). Salvat Editores. Barcelona.
- ENAUDEAU, C. (1998). *La paradoja de la representación*. Editorial Paidós (1999). Bs. As.
- ECO, U. (1977). *Cómo se hace una tesis*. Gedisa editorial, tercera reimpresión (2003). Barcelona.
- FERRATER MORA, J. (1999). *Diccionario de filosofía*. Primera edición en Ariel Filosofía. Editorial Ariel. Barcelona.
- FREUD, S. (1894). *Las neuropsicosis de defensa*. En *Obras Completas*, Tomo III (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1895a). *Estudios sobre la histeria*. En *Obras Completas*, Tomo II (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1895b). *Proyecto de psicología para neurólogos*. En *Obras Completas*, Tomo I (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1896). *Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa*. En *Obras Completas*, Tomo III (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1900). *La interpretación de los sueños*. En *Obras Completas*, Tomos IV y V (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1901). *Psicopatología de la vida cotidiana*. En *Obras Completas*, Tomo VI (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1905). *Tres ensayos de teoría sexual*. En *Obras Completas*, Tomo VII (1993). Amorrortu Editores. Bs. As. Argentina.
- (1909a). *Análisis de la fobia de un niño de cinco años*. En *Obras Completas*, Tomo X (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1909b). *A propósito de un caso de neurosis obsesiva*. En *Obras Completas*, Tomo XII (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.

- (1910). *Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre*. En *Obras Completas*, Tomo XI (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1911a [1910]). *Sobre un caso de paranoia descripto autobiográficamente*. En *Obras Completas*, Tomo XII (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1911b). *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*. En *Obras Completas*, Tomo XII (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1913a). *Tótem y tabú*. En *Obras Completas*, Tomo XIII (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1913b). *Del múltiple interés del psicoanálisis*. En *Obras Completas*, Tomo XIII (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1914a). *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*. En *Obras Completas*, Tomo XIV (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1914b). *Introducción al narcisismo*. En *Obras Completas*, Tomo XIV (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1915a). *Pulsiones y destinos de pulsión*. En *Obras Completas*, Tomo XIV (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1915b). *La represión*. En *Obras Completas*, Tomo XIV (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1915c). *Lo inconsciente*. En *Obras Completas*, Tomo XIV (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1917a [1915]). *Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños*. En *Obras Completas*, Tomo XIV (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1917b [1915]). *Duelo y melancolía*. En *Obras Completas*, Tomo XIV (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1917c [1916]). *Una dificultad del psicoanálisis*. En *Obras Completas*, Tomo XVII (1993). Amorrortu Editores. Bs. As. Argentina.
- (1920a). *Más allá del principio del placer*. En *Obras Completas*, Tomo XVIII (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.

- (1920b). *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina*. En *Obras Completas*, Tomo XVIII (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1921). *Psicología de las masas y análisis del yo*. En *Obras Completas*, Tomo XVIII (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1923a [1922]). *Dos artículos de enciclopedia: «Psicoanálisis» y «Teoría de la libido»*. En *Obras Completas*, Tomo XVIII (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1923b). *El yo y el ello*. En *Obras Completas*, Tomo XIX (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1923c). *La organización sexual infantil*. En *Obras Completas*, Tomo XIX (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1924a [1923]). *Neurosis y psicosis*. En *Obras Completas*, Tomo XIX (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1924b). *El sepultamiento del complejo de Edipo*. En *Obras Completas*, Tomo XIX (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1924c). *La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis*. En *Obras Completas*, Tomo XIX (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1925a [1924]). *Las resistencias contra el psicoanálisis*. En *Obras Completas*, Tomo XIX (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1925b). *La negación*. En *Obras Completas*, Tomo XIX (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1925c). *Algunas consecuencias psíquicas en la diferencia anatómica entre sexos*. En *Obras Completas*, Tomo XIX (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1925d [1924]). *Presentación autobiográfica*. En *Obras Completas*, Tomo XX (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1926). *Psicoanálisis*. En *Obras Completas*, Tomo XX (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1927a). *El Porvenir de una ilusión*. En *Obras Completas*, Tomo XXI (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1927b). *El fetichismo*. En *Obras Completas*, Tomo XXI (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.

- (1930). *El malestar en la cultura*. En *Obras Completas*, Tomo XX (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1931a). *Sobre los tipos libidinales*. En *Obras Completas*, Tomo XXI (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1931b). *Sobre la sexualidad femenina*. En *Obras Completas*, Tomo XXI (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1933a [1932]). *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. Conferencia 31. La descomposición de la personalidad psíquica*. En *Obras Completas*, Tomo XXII (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1933b [1932]). *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. Conferencia 32. Angustia y vida pulsional*. En *Obras Completas*, Tomo XXII (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1933c [1932]). *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. 33 conferencia. La feminidad*. En *Obras Completas*, Tomo XXII (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1937a). *Construcciones en psicoanálisis*. En *Obras Completas*, Tomo XXIII (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1937b). *Análisis terminable e interminable*. En *Obras Completas*, Tomo XXIII (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1940a [1938]). *La escisión del yo en el proceso defensivo*. En *Obras Completas*, Tomo XXIII (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1940b [1938]). *Esquema del psicoanálisis*. En *Obras Completas*, Tomo XXIII (1993). Amorrortu Editores. Bs. As.
- (1968). *Freud – Andreas Salome. Correspondencia*. Edición de Ernst Pfeiffer. Siglo XXI editores. México, D. F.
- (1986). *Sigmund Freud. Cartas a Wilhelm Fliess*. Amorrortu editores (1994). Bs. As.

GARDINER, P. (1963). *Schopenhauer*. Fondo de Cultura Económica (1997). México D.F.

GELTMAN, P. (1993). *Rigor epistemológico y teoría psicoanalítica*. Editorial Almagesto. Bs. As.

GRODDECK, G. (1917). *Sobre Ello*. Editorial Iralka (1996). Bilbao.

- HANNS, L. A. (1996). *Diccionario de términos alemanes de Freud*. Edición castellana (2001). Editorial Lohlé-Lumen. Bs. As.
- HENRY, M. (1985). *La genealogía del psicoanálisis*. Editorial Síntesis. Madrid.
- HERNANDEZ SAMPIERI, R.; Fernández Collado, C.; Baptista Lucio, P. (1991). *Metodología de la investigación*. Editorial Mc Graw Hill, segunda edición (1998). México D. F.
- JONES, E. (1957). *Vida y obra de Sigmund Freud*. Editorial Anagrama (1981). Barcelona.
- JUNG, C. G. (1907). *Sobre la psicología de la demencia precoz*. Editorial Paidós. Bs. As.
- KALPOKAS, D. (2005). *Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología*. Ediciones del Signo. Bs. As.
- KANT, I. (1781-1787). *Crítica de la razón pura*. Editorial Alfaguara, Santillana Ediciones Generales S. L. (2002). Prólogo, traducción, notas e Índices de Pedro Ribas. Madrid.
- KAPLAN-SOLMS, K.; SOLMS, M. (2000). *Estudios clínicos en neuropsicología. Introducción a la neuropsicología profunda*. Fondo de Cultura Económica (2005). Bogotá.
- KLIMOVSKY, G. (2001). *Las desventuras del pensamiento científico. Una introducción a la epistemología*. Quinta edición. A-Z editores. Bs. As.
- (2004a). *Epistemología y psicoanálisis. Volumen I: Problemas de Epistemología*. Ediciones Biebel. Bs. As.
- (2004b). *Epistemología y psicoanálisis. Volumen II: Análisis del psicoanálisis*. Ediciones Biebel. Bs. As.
- LE BRUN, J. (2004). *El amor puro: de Platón a Lacan*. El cuenco del plata. Bs. As.
- LEON, O. G.; MONTERO, I. (2003). *Métodos de investigación en Psicología y Educación*. Editorial Mc Graw Hill. Madrid.
- LUKACS, G. (1953). *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo de Schelling hasta Hitler*. Ediciones Grijalbo (1972). Barcelona.
- MAC INTYRE, A. (1958). *El concepto de inconsciente*. Primera edición castellana (1982). Amorrortu editores. Bs. As.

- MAGGE, B. (1991). *Schopenhauer*. Editorial Cátedra. Madrid.
- MANN, T. (1936). Freud y el porvenir. Conferencia incluida en la compilación *Schopenhauer, Nietzsche, Freud* (1986). Plaza y Janes Editores SA. Barcelona.
- MARIN TORRES, J. M. (1990). "Actualidad de Schopenhauer a través de su estética". En *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer* (Urdanibia, 1990, págs. 238-250). Editorial Anthropos. Barcelona.
- MARRADES, J. (1990). "Autoconocimiento y cuerpo en Schopenhauer". En *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer* (Urdanibia, 1990, págs. 198-210). Editorial Anthropos. Barcelona.
- MILLER, J.-A. (2005). *Filosofía <> Psicoanálisis*. Editorial Tres Haches. Bs. As.
- MORENO CLAROS, L. F. (2005). *Schopenhauer. Vida del filósofo pesimista*. Algaba Ediciones. Madrid.
- MUÑOZ, J.; VELARDE, J. (2000). *Compendio de epistemología*. Editorial Trotta. Madrid.
- NAGERA, H. (1978). *Desarrollo de la teoría de la libido en la obra de Freud*. Editorial Hormé. Bs. As.
- OCAÑA, E. (1997). *Sobre el dolor*. Edición de Pre-textos. Valencia.
- PLATÓN (2000). *La república*. Editorial Porrúa. México D. F.
- PRADO DE OLIVEIRA, L. E. (1997). *Freud y Schreber. Las fuentes escritas del delirio, entre psicosis y cultura*. Nueva Visión. Bs. As.
- RABADE OBRADO, A. I. (1995). *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*. Editorial Trotta. Madrid.
- RIBOT, Th. (1946). *Schopenhauer y su filosofía*. Editorial Americalee. Bs. As.
- RODRIGUE, E. (1996). *El siglo del psicoanálisis*. Editorial Sudamericana. Bs. As.
- RORTY, R. (1979). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Ediciones Cátedra (2001). Madrid.
- ROSSET, C. (2001). *Escritos sobre Schopenhauer*. Pre-textos (2005). Valencia.
- (2004). *Lo real. Tratado de la idiotez*. Pre-textos (2004). Valencia.
- ROUDINESCO, E.; PLON, M. (1998). *Diccionario de psicoanálisis*. Editorial Paidós. Bs. As.

- SAFRANSKI, R. (1987). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Alianza editorial (1998). Madrid.
- SAVATER, F. (1981). *La tarea del héroe. El protagonismo ético de la voluntad: de Schopenhauer al psicoanálisis*. En *La voluntad disculpada* (1996). Editorial Taurus.
- SCHOPENHAUER, A. (1847 [1813]). *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Editorial Gredos (1998). Madrid.
- (1851). *Parerga y Paralipómena I*. Tomo I. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María (2006). Editorial Trotta. Madrid.
- (1859). *El mundo como voluntad y representación*. Edición de Eduardo Ovejero y Maury (1997). Editorial Porrúa. México D. F.
- (1859). *El mundo como voluntad y representación*. Edición de Roberto Aramayo. 2 tomos (2003a). Fondo de Cultura Económica. Madrid.
- (1859). *El mundo como voluntad y representación*. Edición de Pilar López de Santa María, Tomo I (2003b). Editorial Trotta. Madrid. España.
- (1859). *El mundo como voluntad y representación*. Edición de Pilar López de Santa María, Complementos, Tomo II (2004). Editorial Trotta. Madrid.
- (1859). *El mundo como voluntad y representación*. Edición de Rafael-José Díaz Fernández y María Monserrat Armas Concepción. Editorial Akal / Básica de bolsillo (2005). Madrid.
- (1818-1830). *Manuscritos berlineses*. Edición de Pre-textos (1996). Valencia.
- SEBRELI, J. J. (2006). *El olvido de la razón*. Editorial Sudamericana. Bs. As.
- SIMMEL, G. (1906). *Schopenhauer y Nietzsche*. Caronte Filosofía (2004). Bs. As.
- STERNBERG, F. (1932). *Marxismo y filosofía*. En *Marxismo, psicoanálisis y sexo; documentos*. Editorial Granica (1972). Bs. As.
- STRACHEY, J. (1955a). Introducción a "Estudios sobre la histeria". En *Obras Completas de S. Freud* (1993). Amorrortu editores. Bs. As.

- (1955b). Apéndice a "*Las resistencias contra el psicoanálisis*". "Un fragmento de *El mundo como voluntad y representación*". En *Obras Completas de S. Freud* (1993). Amorrortu editores. Bs. As.
- SUANCES MARCOS, M. (1989). *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*. Editorial Herder. Barcelona.
- SUANCES MARCOS, M.; VILLAR EZCURRA, A. (2000) *El irracionalismo*. 2 tomos. Editorial Síntesis. Madrid.
- URDANIBIA, J. (1990). "*Tedio*". En *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer* (Urdanibia, 1990, págs. 143-169). Editorial Anthropos. Barcelona.
- VALLES, M. (1999). *Técnicas cualitativas de investigación. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Editorial Síntesis, tercera reimpresión (2003). Madrid.
- VALLS, J. L. (2004). *Metapsicología y Modernidad. El "proyecto" freudiano*. Lugar editorial. Bs. As.
- VATTIMO, G.; ROVATTI, P. A. (1995). *El pensamiento débil*. Cuarta edición de Ediciones Cátedra (2000). Madrid.
- VECCHIOTTI, I. (1972). *Qué ha dicho verdaderamente Schopenhauer*. Editorial Doncel, Madrid.

Bibliografía en alemán

- FREUD, S. (1894). *Die Abwehr-Neuropsychosen*. Gesammelte Werke, Erster Band (1952). Imago Publishing Co., LTD. London.
- (1895a). *Studien über Hysterie*. Gesammelte Werke, Erster Band (1952). Imago Publishing Co., LTD. London.
- (1896). *Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen*. Gesammelte Werke, Erster Band (1952). Imago Publishing Co., LTD. London.
- (1900). *Traumdeutung*. Gesammelte Werke, Zweiter und Dritter Banden (1942). S. Fischer Verlag, Dritte Auflage. Frankfurt am Main.

- (1901). *Zur Psychopatologie des Alltagslebens*. Gesammelte Werke, Vierter Band (1964). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage. Frankfurt am Main.
- (1905). *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. Gesammelte Werke, Fünfte Band (1940). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage (1968). Frankfurt am Main.
- (1909a). *Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben*. Gesammelte Werke, Siebenter Band (1941). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage (1966). Frankfurt am Main.
- (1909b). *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose*. Gesammelte Werke, Siebenter Band (1941). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage (1966). Frankfurt am Main.
- (1910). *Über einen besonderen Typus der Objektwahl beim Mann (Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens, I)*. Gesammelte Werke, Achter Band (1945). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage (1964). Frankfurt am Main.
- (1911a [1910]). *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)*. Gesammelte Werke, Achter Band (1945). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage (1964). Frankfurt am Main.
- (1911b). *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens und Ich-Analyse*. Gesammelte Werke, Achter Band (1945). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage (1964). Frankfurt am Main.
- (1913a). *Tótem und tabú*. Gesammelte Werke, Neuner Band (1944). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage. Frankfurt am Main.
- (1913b). *Das Interesse an der Psychoanalyse*. Gesammelte Werke, Achter Band (1945). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage (1964). Frankfurt am Main.
- (1914a). *Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung*. Gesammelte Werke, Zehnter Band (1946). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage. Frankfurt am Main.

- (1914b). *Zur Einführung der Narzißmus*. Gesammelte Werke, Zehnter Band (1946). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage. Frankfurt am Main.
- (1915a). *Triebe und Tribschicksale*. Gesammelte Werke, Zehnter Band (1946). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage. Frankfurt am Main.
- (1915b). *Die Verdrängung*. Gesammelte Werke, Zehnter Band (1946). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage. Frankfurt am Main.
- (1915c). *Das Unbewußte*. Gesammelte Werke, Zehnter Band (1946). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage. Frankfurt am Main.
- (1917a [1915]). *Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre*. Gesammelte Werke, Zehnter Band (1946). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage. Frankfurt am Main.
- (1917b [1915]). *Trauer und Melancholie*. Gesammelte Werke, Zehnter Band (1946). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage. Frankfurt am Main.
- (1917c [1916]). *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*. Gesammelte Werke, Zwölfter Band (1947). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage. Frankfurt am Main.
- (1920a). *Jeinseits des Lustprinzips*. Gesammelte Werke, Dreizehnter Band (1940). S. Fischer Verlag, Fünfte Auflage. Frankfurt am Main.
- (1920b). *Über die Psychogenese eines Falles von weiblicher Homosexualität*. Gesammelte Werke, Dreizehnter Band (1940). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage. Frankfurt am Main.
- (1921). *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Gesammelte Werke, Dreizehnter Band (1940). S. Fischer Verlag, Fünfte Auflage. Frankfurt am Main.
- (1923a [1922]). *«Psychoanalyse» und «Libidotheorie»*. Gesammelte Werke, Dreizehnter Band (1940). S. Fischer Verlag, Fünfte Auflage. Frankfurt am Main.
- (1923b). *Das Ich und das Es*. Gesammelte Werke, Dreizehnter Band (1940). S. Fischer Verlag, Fünfte Auflage. Frankfurt am Main.

- (1923c). *Die infantile Genitalorganisation (Eine Einschaltung in die Sexualtheorie)*. Gesammelte Werke, Dreizehnter Band (1940). S. Fischer Verlag, Fünfte Auflage. Frankfurt am Main.
- (1924a [1923]). *Neurose und Psychose*. Gesammelte Werke, Dreizehnter Band (1940). S. Fischer Verlag, Fünfte Auflage. Frankfurt am Main.
- (1924b). *Die Untergang des Ödipuskomplexes*. Gesammelte Werke, Dreizehnter Band (1940). S. Fischer Verlag, Fünfte Auflage. Frankfurt am Main.
- (1924c). *Die Realitätverlust bei Neurose und Psychose*. Gesammelte Werke, Dreizehnter Band (1940). S. Fischer Verlag, Fünfte Auflage. Frankfurt am Main.
- (1925a [1924]). *Die Widerstände gegen die Psychoanalyse*. Gesammelte Werke, Vierzehnter Band (1948). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage (1968). Frankfurt am Main.
- (1925b). *Die Verneinung*. Gesammelte Werke, Vierzehnter Band (1948). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage (1968). Frankfurt am Main.
- (1925c). *Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds*. Gesammelte Werke, Vierzehnter Band (1948). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage (1968). Frankfurt am Main.
- (1925d [1924]). *Selbstdarstellung*. Gesammelte Werke, Vierzehnter Band (1948). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage (1968). Frankfurt am Main.
- (1926). *Psycho-analysis*. Gesammelte Werke, Vierzehnter Band (1948). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage (1968). Frankfurt am Main.
- (1927a). *Die Zukunft einer Illusion*. Gesammelte Werke, Vierzehnter Band (1948). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage (1968). Frankfurt am Main.
- (1927b). *Fetichismus*. Gesammelte Werke, Vierzehnter Band (1948). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage (1968). Frankfurt am Main.

- (1930). *Die Unbehagen in der Kultur*. Gesammelte Werke, Vierzehnter Band (1948). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage (1968). Frankfurt am Main.
- (1931a). *Über libidinöse Typen*. Gesammelte Werke, Vierzehnter Band (1948). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage (1968). Frankfurt am Main.
- (1931b). *Über die weibliche Sexualität*. Gesammelte Werke, Vierzehnter Band (1948). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage (1968). Frankfurt am Main.
- (1933a [1932]). *Neuer Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. XXXI Vorlesung. Die Zerlegung psychischen Persönlichkeit*. Gesammelte Werke, Fünfzehnter Band (1944). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage (1967). Frankfurt am Main.
- (1933b [1932]). *Neuer Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. XXXII Vorlesung. Angst und Triebeleben*. Gesammelte Werke, Fünfzehnter Band (1944). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage (1967). Frankfurt am Main.
- (1933c [1932]). *Neuer Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. XXXIII Vorlesung. Die Weiblichkeit*. Gesammelte Werke, Fünfzehnter Band (1944). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage (1967). Frankfurt am Main.
- (1937a). *Konstruktionen in der Analyse*. Gesammelte Werke, Sechzehnter Band (1950). S. Fischer Verlag, Dritte Auflage (1968). Frankfurt am Main.
- (1937b). *Die endliche und die unendliche Analyse*. Gesammelte Werke, Sechzehnter Band (1950). S. Fischer Verlag, Dritte Auflage (1968). Frankfurt am Main.
- (1940a [1938]). *Die Ichspaltung im Abwehrvorgang*. Gesammelte Werke, Siebenzehnter Band (1941). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage (1966). Frankfurt am Main.
- (1940b [1938]). *Abriss der Psychoanalyse*. Gesammelte Werke, Siebenzehnter Band (1941). S. Fischer Verlag, Vierte Auflage (1966). Frankfurt am Main.

- (1950). *Aus den Anfängen der Psychoanalyse; briefe an Wilhelm Fließ. Abhandlungen und notizen aus den Jahren 1887-1902.* Imago Publishing Co., LTD. London.
- KANT, I. (1787). *Kritik der reinen Vernunft.* Reclam und Universal-Bibliothek Verlag (2003). Stuttgart.
- Langenscheidts Taschenwörterbuch. Spanisch – Deutsch. Deutsch – Spanisch* (1965). Langenscheidt, Auflage 5 (1984). Berlin und München.
- SCHOPENHAUER, A. (1847 [1813]). *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.* Kleinere Schriften I. Diogenes Verlag (1977). Zürich.
- (1859). *Die Welt als Wille und Vorstellung.* Band 1. Reclam und Universal-Bibliothek Verlag (1987). Stuttgart.
- (1859). *Die Welt als Wille und Vorstellung.* Band 2. Reclam und Universal-Bibliothek Verlag (1987). Stuttgart.

Bibliografia en francés

- ASSOUN, P-L. (1976). *Freud, la philosophie et le philosophes.* PUF, 2e. édition (2005). Paris.
- (1981). *Introduction à l'épistémologie freudienne.* Editions Payot. Paris.
- DESCARTES, R. (1637). *Discours de la méthode.* Librairie Générale Française (2000). Paris.
- ENAUDEAU, C. (1993) *Le psychique en soi.* En *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, N° 48, p. 37-60. Gallimard. Paris.
- HENRY, M. (1985). *Généalogie de la psychanalyse.* PUF, 2e édition (2003). Paris.
- RAIKOVIC, P. (1989). *Freud et Schopenhauer. L'inconscient: une idée transcendente.* En *Psychanalyse à l'université*, Vol. 14, N° 56, p. 19-39. Presses Universitaires de France. Paris.

RIGAUX, B. (1980). *La référence à Schopenhuaer chez Freud. Controverses à propos de travaux récents*. En *Psychanalyse à l'université*, Vol. 6, N° 21, p. 153-158. Replique. Paris.

Bibliografía en inglés

- BISCHLER, W. (1939). *Schopenhauer and Freud: a comparison*. En *The psychoanalytic Quarterly*, Vol. 8, pages 88-97. Traducido del alemán al inglés por Henry Alden Bunker.
- PROCTER-GREGG, N. (1956). *Schopenhauer and Freud*. En *The psychoanalytic Quarterly*, Vol. 25, pages 197-214.
- ROBERTSON, R. (2001). *Schopenhuaer, Heine, Freud: dreams and dream-theories in nineteenth-century Germany*. En *Psychoanalysis and history*, Vol. 3, N° 1, p. 28-38. London.
- YOUNG, C., BROOK, A. (1994). *Schopenhauer and Freud*. En *International Journal of Psychoanalysis*, Vol. 75, pages 101-118.
- WISDOM, J. O. (1945). *The unconscious origin of Schopenhauer's philosophy*. En *International Journal of Psychoanalysis*, Vol. 27, pages 44-51.